



دلائل ساداتي في الفكر والناسخ الاسياني

تأليف د. محمود اسماعيل

الاسياني
المنشر



دَاوُدَ لِسَانِي فِي
الْفِكَرِ وَالذِّكْرِ
الْأَسْبَلِ

الكتاب : دراسات فى الفكر
والتاريخ الإسلامى
الكاتب : د. محمود إسماعيل
الطبعة الأولى ١٩٩٤

جميع الحقوق محفوظة

الناشر : سينا للنشر
المدير المسئول : رابحة عبد العظيم

١٨ ش ضريح سعد - القصر العيني -
القاهرة - جمهورية مصر العربية -
تليفون / فاكس : ٣٥٤٧١٧٨ / ٢٠٢.

الغلاف : عماد حليم
الاخراج الداخلى : إيناس حسني
الصف : سينا للنشر

مقدمة

موضوعات هذا الكتاب دراسات وأبحاث أسهم بها المؤلف في عدد من المقتمرات والندوات الخاصة بالتاريخ الإسلامى عقدت فى العالم العربى خلال السنوات العشر الماضية.

ولم يكن الإقدام على جمعها فى مؤلف هدفًا فى حد ذاته؛ بقدر ما توخى المؤلف عدة غايات نوجزها فيما يلى:

الغاية الأولى هى إطلاع القارئ على اهتمامات المؤرخين فى حقل التاريخ والتراث الإسلامى، ومدى التطور أو القصور فى تلك الاهتمامات، وتشى الأبحاث التى يتضمنها الكتاب بتطور ملحوظ فى هذا الصدد. فقد تقدمت النظرة إلى التاريخ والتراث سواء على الصعيد المعرفى؛ إذ تنوعت الاهتمامات بالإشكاليات والمسائل البحثية التى طرحتها دوائر البحث العلمى الغربية فى مجال العلوم الاجتماعية والإنسانيات؛ خصوصاً ما يتعلق بالمادة العلمية التاريخية والتراثية، وطبيعة التعامل مع الجديد المستكشف منها لمراجعة التقويمات والتلويحات والأحكام السابقة.

هذا فضلاً عن إشكالية المنهج التى تعد حجر الزاوية فى الوصول إلى

الحقائق اليقينية ؛ خصوصاً بعد النقلة المهمة فى هذا المجال؛ بعد تعويل الباحثين على المنهج الشمولى الذى يفيد من سائر المناهج التقليدية والمبتكرة. واستخدام كل منهج فى المجال الذى يناسبه؛ ذلك المجال الذى تحدده طبيعة موضوعات البحث ذاتها.

ناهيك عن التوجه السليم فى اختيار موضوعات البحث هذه، وذلك عن طريق إطراح الجوانب السياسية والعسكرية فى التاريخ الإسلامى جانباً؛ لا لشيء إلا لأنها «قتلت بحثاً»، والاكتفاء بمراجعة حقائقها فى ضوء المادة التاريخية المكتشفة حديثاً. وتوجيه الاهتمام نحو التاريخ الاقتصادى - الاجتماعى والثقافى فى محاولة أولية لرصد معالمه الأساسية - على الأقل - على صعيد العالم الإسلامى بأسره، وخلال عصوره التاريخية المتعاقبة.

أما الغاية الثانية وراء جمع هذه الدراسات فى مؤلف واحد؛ فتكمن فى محاولة قياس نبض التواصل العلمى والثقافى بين أقطار العالم العربى. خصوصاً وأن هذا العالم يعارك - الآن - أزمة سياسية خانقة؛ سواء على صعيد العلاقات بين أقطاره - التى وصلت إلى حد التناحر العسكرى بين بعض دوله - أو على مستوى موقفه العام إزاء التحولات العالمية الكبرى خلال السنوات الأخيرة، والسؤال هو: هل ينجح رجال العلم فيما أحقق فيه الساسة من الدعوة لمشروع عربى نهضوى يستهدف لم الشمل فى مواجهة التحديات العاتية ؟

وتمثل الغاية الثالثة فى إطلاع القارئ على منحنى التطور فى فكر المؤلف، ومدى تعبير ذلك عن مواكبة المؤرخين العرب واستيعابهم للنقلة

العلمية - والمنهجية بالذات - التي شملت العلوم الاجتماعية والإنسانيات، ومدى انتشار أو تقلص المنهجيات الحديثة في الدوائر الأكاديمية العربية، ودلالات ذلك كله في تقويم النشاط العلمي في الجماعات العربية.

أما الغاية الأخيرة؛ فهي مشروعية توظيف النتائج العلمية في مجال التاريخ والتراث العربي الإسلامي في خدمة أغراض عملية. إذ أن الكثير من التيارات والفصائل السياسية - وخصوصاً التيارات الدينية - تقول في صياغة أيديولوجياتها على التاريخ والتراث. وتحاشياً للمزالق المترتبة على تلك النزعة «الماضوية». وجب على الدارسين - في هذا الحقل - أن يقوموا بحملة تنوير تستهدف تأطير التراث ووضعه في سياقه التاريخي الإسلامي والعالمي في آن.

أما عن مدى ارتباط موضوعات الكتاب بتلك المقولات النظرية التمهيدية؛ فيمكن الإشارة إليها فيما يلي:

أولاً: يتناول الموضوع الأول «نور الطبقة الوسطى في التاريخ الإسلامي». وتكشف الدراسة عن محاولة «لعلمنة» التاريخ الإسلامي وإخراجه من دائرة المقدسات إلى موقع الفعل البشري التاريخي. على أساس أن التاريخ محض فعاليات بشرية نتيجة صراع قوى وطبقات ذات مصالح متضاربة. هذا فضلاً عن تقديم «تلويل» علمي ومنطقي لعملية انهيار وانحسار الحضارة العربية الإسلامية نتيجة تصور في طبيعة الطبقة الوسطى في العالم الإسلامي وعجزها عن إنجاز ثورة رأسمالية على غرار ما حدث في أوروبا.

ثانيًا: يعرض الموضوع الثانى «التاريخ فى المشروعات التراثية المعاصرة» لجهود ثلة من المفكرين العرب فى تقديم إنجازات تنظيرية للتراث العربى الإسلامى. وقد حاول الباحث تقويم تلك الإنجازات من خلال تقديم معيار موضوعى ثابت هو إلى أى مدى عوّل هؤلاء المفكرون على «التاريخ» بحقائقه العيانية؛ تحاشياً للوقوع فى منزلقات التأمل الانطباعى أو المغامرات المعرفية اللامنهجية ؟

ثالثًا: يتعلق الموضوع الثالث بـ «رحلة ابن بطوطة كمصدر مهم لدراسة الطرق الصوفية فى الشرق الإسلامى». وقد حاول المؤلف تبيان ظهور وانتشار هذه الطرق فى العالم الإسلامى خلال القرون المتأخرة؛ كمؤشر لبداية عصر الانحطاط. إذ أثبتت الدراسة أن هذا الانتشار تم على أنقاض التيارات العقلانية والمادية فى الفكر الإسلامى، وأن التصوف أصبح أيديولوجية للنظم الإقطاعية العسكرية المتناهرة. كما وأن البحث محاولة تقديم درس فى المنهجية برصد أحكام رحالة مغربى محايد وتقديم شهادته الموضوعية حول ظاهرة طالما اختلف الدارسون فى تقويمها وتوحيدها.

رابعًا: موضوع الدراسة هو «أثر الأيديولوجيا فى صياغة بعض مصطلحات الفرق الإسلامية». ويتحدد هدف المؤلف فى تبيان تأثير الأيديولوجيا السلبى على الإيستمولوجيا أو بعبارة أخرى توضيح البعد المعرفى للأفكار المسيّسة؛ خصوصاً إذا ما كانت هذه الأيديولوجيا تستند إلى الدين أو المذهب الدينى. كما يحاول الباحث أن يقارن بين هذا المصطلح المبهم - «الأيديولوجيا» - وبين مصطلح «الدعوة» فى التراث العربى الإسلامى.

خامساً: عنوان هذه الدراسة هو «المحاذير الدينية وترجمة المؤلفات التاريخية». تتصدى الدراسة للإجابة على سؤال مهم هو: لماذا عزف المؤرخون المسلمون الأوائل عن ترجمة كتب التاريخ الهلينية، وبالمثل لماذا تقاعس المؤرخون الأوائل عن ترجمة التواريخ الإسلامية ؟

ويحاول الكاتب إبراز دور المصادرات اللاهوتية فى هذا الصدد؛ باعتبارها تشكل حجر الزاوية فى صياغة أيديولوجيتين متصارعتين، هما الأيديولوجية الإسلامية فى العصور الوسطى، والأيديولوجية «الصليبية» التى لم يسلم منها عصر النهضة فى أوروبا.

سادساً: أما الموضوع الأخير فيعالج «دور التنظيم السرى الإباضى فى التواصل بين إرياضية المشرق والمغرب». ويقدم فيه المؤلف درساً آخر فى المنهجية التاريخية من خلال التعرض لموضوع ذى طبيعة بحثية خاصة. تكمن مشاكه فى ندرة المعلومات التاريخية؛ الأمر الذى جعل الباحث يعول على منهجية البحث «المجهرى». ومن حسن الحظ أن كتابة هذه الدراسة تزامنت مع ظهور بعض النصوص الجديدة عن المذهب الإباضى الخارجى؛ حاول الباحث من خلالها إجلاء الكثير من غوامض موضوع ذى طبيعة «سرية» وطرح تصورات بصدده مسترشداً بما استجد من مادة تاريخية؛ حول طيها الباحث فى مناقشة بعض الاجتهادات السابقة. وطرح رؤيته الجديدة.

خلاصة القول - إن جمع تلك الدراسات المتنوعة فى مجلد واحد لا

يخلو من مشروعية، وإن التعويل على «التاريخانية» في حلحلة الإشكاليات
التاريخية والتراثية لا يخلو من فوائد؛ برغم اعتراضات «كارل بوبر».
والله ولي التوفيق،

الكويت - يناير ١٩٩٣

دور الطبقة الوسطى
فى التاريخ الإسلامى

تعد معالجة هذا الموضوع ضرباً من المغامرة ما لم يتزود الدارس بمنهجية المؤرخ في رصد الوقائع وتحقيقها، وروية المفكر بشمولية النظرة مع القدرة على الاستقراء والتخريج.

ولعل إلغاز هذا الموضوع كان ولا يزال يعزى إلى عدم وجود «المؤرخ المفكر» الذى يستطيع تقديم خريطة معلمية لصيرورة التاريخ الإسلامى الوسيط، استناداً إلى قراءة أمينة لمنهنيات تطور الأحداث والوقائع وترجمتها إلى منظومة من الأفكار الواضحة التى تفسر وتنظر مجريات الواقع العيانى التاريخى.

ولا أبالغ إذ أقرر أن أحداً من مؤرخى التاريخ الإسلامى لم يسهم حتى فى طرح هذه الإشكالية برغم سيل الدراسات والأبحاث فى حقل الإسلاميات. ولا أخالنى مبالغاً أيضاً حين أذهب إلى أن حفنة من المشتغلين بالفكر الإسلامى ممن تصدوا للموضوع قد خانهم التوفيق نتيجة الإفراط فى التظليل التأملى الانطباعى على حساب الواقع العيانى التاريخى الذى لا يعلمون عن مجرياته وقائعه إلا النذر اليسير.

ولعل فى اشتغالى بحقل التاريخ الإسلامى لعقود ثلاثة من الزمن واهتمامى بقضايا التراث تحصيلاً وتأليفاً ما يبرر مشروعية التصدى ل طرح تلك الإشكالية ومحاولة حلها.

وبدءاً أرى أن هذه الإشكالية تمثل جانباً من إشكالية أعم وهي دراسة التاريخ الاقتصادي - الاجتماعى فى العالم الإسلامى الوسيط والتأسيس على نتائجها فى تفسير تراثه الحضارى عموماً والثقافى على نحو خاص.

ولعل عزوف المؤرخين العرب المحدثين يرجع إلى أمرين أساسيين: أولهما: الخلط بين تاريخ الإسلام كعقيدة «سماوية» وبين تاريخ المسلمين كفعاليات «بشرية أرضية»؛ الأمر الذى ولّد عدداً من المحاذير والمصادر اللاهوتية حالت دون الوقوف على الكثير من حقائق هذا التاريخ. وهو أمر سبق أن نبهنا إليه فى مؤلفاتنا، بحيث ظلت مساحات عريضة من هذا التاريخ تدخل فى إطار ما أسميه «بالمسكوت عنه» وما يسميه محمد أركون^(١) «باللامفكر فيه». وفى الحالات النادرة التى جرى من خلالها تناول بعض هذا الجانب أو ذاك تلون «خطاب» المعالجة «بالمماحكة» و «الذرائعية» و «التبريرية».

وثانيهما: يكمن فى منهجية التناول؛ إذ ساد التعويل على الوصف والسرد، أو ولوج باب التفسير من خلال الإقليمية والاثنية والتبولوجية والبطولة الفردية. وإذا كانت طبيعة الموضوع تفرض طبيعة المنهج - كما يرى ميشيل فوكو - فإن موضوعاً كالذى نحن بصدده لا مندوحة عن خوضه إلا بالتسلح بالمنهج الاجتماعى الصراعى التاريخى الذى كان ولا يزال مقترناً فى أذهان معظم مؤرخينا «بالإلحاد الماركسى» !! وقد غاب عنهم أن هذا

(١) تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٢ وما بعدها، بيروت ١٩٨٦.

المنهج ثمرة جهود أجيال عديدة من المؤرخين بدءاً بشيكوديديس ومروراً بمسكويه وابن خلدون والمقرئى^(١). كما أن الحكم الفصيل فى صحة أن خطأ هذا المنهج منوط بالمؤرخين وحدهم كما ذكر رولش^(٢).

وإذ يحاول البعض تبرير الإحجام والتقاعس بحجة ندرة المادة التاريخية، فالثابت أن القدماء خلفوا تراثاً معرفياً ثرياً يصدد التاريخ الاجتماعى يتمثل فى الأدب الجغرافى وكتب الخراج والفقه والنواز والطبقات وغيرها، مما يسقط هذا التبرير من أساسه.

بل لا نعدم من القدماء من طرق باب المنهجية المادية الصراعية التاريخية وربما الجدلية أيضاً. وأشار هنا إلى ابن قتيبة فى «الإمامة والسياسة» حيث فطن إلى الجانب الصراعى، والبلاذرى فى «أنساب الأشراف» حين وقف على البعد الطبقي، والمسعودى الذى قدم «التاريخ الشامل» فى «مروج الذهب»، والتنظير الأولى فى كتابه «التنبية والأشراف». أما مسكويه فى «تجارب الأمم» فقد أبرز أهمية الاقتصاد كحافز على الصراع. وعن أبى حيان التوحيدى فى كتابه «المقابسات» نجد إرهابات الرؤية الجدلية التى عمقها ابن خلدون فيما بعد، بل ربما نجد فى نصوص لابن سعد^(٣) سبقاً فى هذا الصدد. أما الجاحظ فحسبه إبراز قيمة العمل

(١) راجع: محمود إسماعيل: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص ١٧، بيروت ١٩٨٨.

(٢) مدخل للفلسفة التاريخ، ص ٢١٨، القاهرة ١٩٦٢.

(٣) فى نص لابن سعد يقول: «قيل لإبراهيم النخعي إذا بلغ الرجل أربعين سنة على خلق لم يتغير عنه حتى يموت. قال.. وكان يقال لصاحب الأربعين احتفظ بنفسك، الطبقات الكبرى، ج ٦، ص ٢٧٧، دار صادر بيروت نون تاريخ.

كقوة أساسية فى عملية الإنتاج ونفى العصبية القبلية والعنصرية فى تفسير التاريخ فضلاً عن موسوعية المعرفة وتوحيدها. وعند ابن خلدون نجد جماع ذلك كله إلى حد الجزم - دون مبالغة - بأنه وقف على أكثر من ٨٠٪ من قوانين المادية الجدلية التاريخية^(١).

وإذا كانت غالبية المؤرخين الأوائل قد ضيّبت مفهوم الطبقة؛ فإن البعض فطنَ إلى المفهوم الصحيح حين ذهبوا إلى أن حيازة الثروة هى أساس تشكيل البناء الطبقي.

لقد رأى البعض فى «الطبقة» مفهوماً زمانياً قوامه القرب أو البعد من عصر الرسول؛ فقالوا بطبقة الصحابة والتابعين وتابعى التابعين.. إلخ. بينما ذهب البعض الآخر إلى تقسيم المجتمع إلى «أهل السيف» و«أهل القلم». ومنهم من جعل العنصر معيار التقسيم؛ فقالوا بطبقة العرب وطبقة الموالي، أو على أساس الدين كالمسلمين وأهل الذمة... إلخ وكلها مفاهيم خاطئة بطبيعة الحال.

ومع ذلك لا نعدم نصوصاً لمؤرخين قدامى تؤكد الفهم الصحيح لمصطلح الطبقة. انظر إلى قول ابن الفقيه^(٢) «ينقسم المجتمع إلى أربع طبقات؛ ملوك قدمهم الاستحقاق ووزراء فضلتهم الفطنة وعليه أنهضتهم اليسار وأوساط ألحقهم بهم التأديب. أما الناس فزيد وجفاء». وعند إخوان الصفا نجد التقسيم الثلاثى «الأغنياء ومتوسطى الحال والفقراء»^(٣).

(١) راجع: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية. ص ٩، وما بعدها.

(٢) مختصر كتاب البلدان، ص ١٣٢، ليدن ١٣٠٢هـ.

(٣) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى ج ١، ص ٦٥، الدار البيضاء، ١٩٨٠.

وإذا كان معظم المؤرخين العرب المحدثين قد تحاشوا في دراستهم الرؤية الاجتماعية والمنهج الجدلى الصراعى التاريخى؛ فمن الإنصاف أن نشير ونشيد ببعضهم ممن عولوا على تلك الرؤية وذلك المنهج بصورة أو بأخرى. فعند الدكتور حسن محمود مثلاً نجد تفسيراً لقيام الدولة العباسية من خلال تعاظم دور الطبقة الوسطى - ممثلة في الدعاة - الذين قادوا الأتباع والانتصار من العوام لتقويض الخلافة الأموية. وعند أحمد أمين وطه حسين نجد التفسير الاجتماعى لأحداث صدر الإسلام تلميحاً أو تصريحاً^(١). وخلال العقدين الأخيرين من هذا القرن ترسخ هذا المنهج وتلك الرؤية على أيدي جيل جديد من المؤرخين الشباب من أمثال هادى العلوى وإبراهيم القادري وأحمد الطاهري وعلى علبى ومحمد حسن وحامد تضيفوت وعبد الكريم بيصعين ونريمان عبد الكريم وغيرهم ممن تتلمذوا علينا أو على الدكتور العبيب الجنحاني المؤرخ التونسي المعروف. كما نجد الرؤية ذاتها والمنهج نفسه في الكثير من الدراسات التراثية كأعمال طيب تيزيني وحسين مروة ومهدى عامل وغيرهم.

وغنى عن القول إن المستشرقين كانوا سابقين إلى دراسة التاريخ الاقتصادى - الاجتماعى الإسلامى من منظور طبقي صراعى. فإلى جانب المستشرقين الروس - من أمثال بلباييف - والبولنديين - كموتاييلنسكى ولويسكى - نذكر بأسماء مؤرخين غربيين من أمثال كرامر وبيكر وجولد تسيهر وكلود كاهن وجوتيان وايف لاكوست وغيرهم ممن أثروا بدراساتهم تاريخ الإسلام الاقتصادى والاجتماعى.

وفيما يتعلق بموضوعنا اختلف الدارسون في تقويم دور الطبقة

(١) انظر: العالم الإسلامى في العصر العباسى، ص ٢٧ وما بعدها، القاهرة ١٩٦٦.

الوسطى ما بين مُبالغ في تقدير هذا الدور ورافض للاعتراف به أصلاً. وبين المؤرخين العرب المحدثين انفراد الحبيب الجنحاني بطرح الإشكالية وأجل الإجابة عنها ريثما تُتجز دراسات معمقة حول أنماط الإنتاج في العالم الإسلامي الوسطى. وبين المفكرين العرب المحدثين بالغ طيب تيزيني حين زعم أن هذه الطبقة أنجزت تحولاً رأسمالياً^(١).

وبالمثل نجد من المستشرقين من رفض الاعتراف بدور هذه الطبقة بل من نفى وجودها أصلاً^(٢) كما هو حال هنريش بيكر، ومنهم من قال بقيامها بدور محدود خصوصاً على الصعيد الحضارى^(٣)، ومنهم من أكد دورها السياسى والحضارى معاً^(٤).

ويرجع هذا الاختلاف في تقديرى إلى عدة أسباب هي:

أولاً: الاختلاف في رصد الأساس الاقتصادى عبر مدى زمانى طويل ورقعة جغرافية شاسعة. فمن قائل بسيادة النمط الإقطاعى، إلى مرجح للنمط الخراجى، إلى مقلّب النمط الرأسمالى أو «الرأسمالوى»، وأخيراً وجد من قال بسيادة «نمط الإنتاج الآسيوى».

(١) من التفصيلات راجع: مقدمة كتابنا سوسيولوجيا الفكر الإسلامى ج ١، ص ٥ وما بعدها.

(٢) انظر: جوتيان: التاريخ الإسلامى والنظم الإسلامية، ص ١١٥، ١١٦، الكويت ١٩٨٠.

(٣) انظر: Levy; R: Social structure of Islam, Combridge, 1965, p. 46.

(٤) انظر: جوتيان: المرجع السابق، ص ١٤٢.

ثانياً: عدم استقرار البناء الطبقي وتغييره من عصر إلى آخر وتعويل الدارسين على إطلاق أحكام عامة دون مراعاة للتحويلات والانعطافات العلمية التاريخية.

ثالثاً: الزج «بالأيديولوجيا» في ميدان الإيستيمولوجيا؛ الأمر الذي حال دون الوقوف على الحقائق العيانية الموضوعية.

رابعاً: الفهم الخاطئ للمفاهيم الخلدونية خصوصاً حول مقولة «العصبية» التي فسرت كمرادف للقبليّة والشعوبية والتعويل عليها في تفسير التاريخ الإسلامي.

خامساً: الأخطاء والأخطار الناجمة عن المنهج الانتقائي من حيث اصطلياد نصوص بعينها واعتساف مضامينها لخدمة تصورات مثالية مسبقة^(١).

ولقد حاولنا ما أمكن تحاشي تلك المزالق؛ وذلك بتقديم مسح أمين للواقع الاقتصادي المتغير في العالم الإسلامي برمته وطوال عصور تاريخه؛ أسفر عن ظهور إرهاصات بورجوازية خلال عصر صدر الإسلام، تعاظمت خلال الحقبة ما بين منتصف القرن الثاني إلى منتصف القرن الثالث الهجريين في صورة «صحوة» لا «ثورة» ما لبثت أن أجهضت خلال الحقبة ما بين منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن الرابع الهجريين مفسدة المجال «لإقطاعية استغلّط»، ما فتئت بدورها أن ضلعت مهدة «لصحوة

(١) عن مزيد من التفصيلات، راجع: محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص ١٢٢، ١٢٣، الكويت ١٩٨٩.

بورجوازية» أخرى وأخيرة شملت الحقبة ما بين منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس الهجريين. وبعدها توارت وذوت لتسود الإقطاعية وخاصة العسكرية سائر أقاليم العالم الإسلامى وحتى مشارف المصور الحديثة.

وتأسيساً على هذا المسح الدقيق أمكن رصد البناء الطبقي بما يواكب المتغيرات على صعيد أنماط الإنتاج. كما أمكن الوقوف على حقيقة وضعية الطبقة الوسطى والإحاطة بشرائحها المتنوعة التى يمكن تحديدها على النحو التالى:

تكونت هذه الطبقة من عدة شرائح أهمها كبار التجار الذين شكلوا قوتها الفاعلة نتيجة هيمنة العالم الإسلامى على «تجارة العبور» العالمية بعد إحكام السيادة على البحار والمحيطات وإقرار نظم سياسية مستقرة حققت الأمن الداخلى وأنجزت انتعاشاً اقتصادياً شمل كافة قوى الإنتاج وخاصة التجارة. ويدهى أن يبرز نور المشتغلين بشؤون المال والصيرفة والجهيزة ليشكلوا شريحة أخرى تخدم البورجوازية التجارية. أما رؤساء الحرف^(١) فقد شكلوا شريحة ثالثة أقل أهمية؛ لعدم إنجاز ثورة صناعية قادرة على الإنتاج البضائعى «Mass Production».

ويمكن إدراج «التكنوقراط» من الأطباء والمهندسين فضلاً عن العلماء والكتاب غير الرسميين كشريحة من شرائح الطبقة الوسطى؛ نظراً لكون الآخرين فى الغالب الأعم من التجار والحرفيين. وبالمثل يمكن إدراج بعض جالات الجهاز الإدارى الذين كانوا يمارسون التجارة خلسة وخفية.

(جوتيان : المرجع السابق ، ص ١٤٨ .

ويلاحظ أن شريحة كبار التجار تكونت من عناصر مسلمة فضلاً عن رعايا ذميين بالإضافة إلى تجار أجانب - خاصة من اليهود الرهدانية - ممن سمح لهم بالتجارة في الكماليات وبلغ الترف عبر العالم الإسلامي.

أما التجار المحليون فكانوا يمثلوا «البورجوازية الصغيرة» التي انحدرت إلى طبقة العوام منذ منتصف القرن الخامس الهجري في ظل سيادة النظم الإقطاعية العسكرية.

وبرغم تعدد هذه الشرائح وتنافسها وعدم استقرارها على حال؛ فقد تخلق بينها نوع من «الوعي الطبقي» نتيجة الدور الهام الذي اضطلعت به «الأصناف» للحفاظ على مصالح الطبقة إزاء السلطة ^(١) فضلاً عن تنظيم الأمور الداخلية للحرف. بل وصل هذا الوعي أحياناً إلى حد تكوين «شركات مساهمة» تجارية ومالية وأخرى للنقل البحري لخدمة التجارة الدولية. كما أسست «قابريقات» كبرى ضمت آلاف العمال في «معامل الدولة» غالباً ومصانع الأفراد في بعض الأحيان.

لكن فقدان السيطرة على البحار وتقاطر موجات الشعوب البدوية الرعوية الطرقدارية إلى «القلب» واستيلائها على السلطة وتكريسها الإقطاع العسكري؛ أفضى إلى إجهاض الصحوة البورجوازية.

لذلك عانت الطبقة الوسطى على استغلال رأس المال المتراكم في حيازة الأرض ^(٢) عن طريق الشراء أو الاستصلاح، فضلاً عن إقراض الخلفاء والسلطين، كذا الميل إلى حياة الدعة والترف أو الإقبال على حياة الزهد والتمسك ^(٣). بل إن شريحة «أهل القلم» تطلعت لتولى الوظائف العامة

(١) انظر: نجاة باشا: التجارة في المغرب الإسلامي، ص ٥٣، تونس ١٩٦٧.

(٢) محمود إسماعيل: موسيولوجيا، ج ٢، ص ١٩٢.

(٣) محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص ١٣٨.

فى جهاز الدولة الإدارى والمالى ^(١). وحسبنا أن أهل الذمة لعبوا دوراً بارزاً فى هذا الصدد، إذ تولى بعضهم الوزارة فى بعض دول المشرق والمغرب سواء بسواء.

وقد أفضى ذلك كله إلى تدهور الطبقة الوسطى وخاصة العناصر غير المسلمة من «أهل الذمة» الذين تحولوا إلى طبقة العوام - وفقاً لوثائق الجنيزة - إذ نلاحظ احتكار صفار التجار المسلمين المتاجرة على الصعيد المحلى، بينما آلت التجارة الدولية إلى قوى أجنبية كالهوند فى المشرق وتجار المدن الإيطالية فى عالم البحر المتوسط.

لنحاول الآن إلقاء الضوء على «عقلية» - Lamentalité - البورجوازية الإسلامية بهدف إبراز عوامل ضعفها ومحدودية دورها على الصعيد السياسى، وإن تعاظم على الصعيد الفكرى خصوصاً والعصرى بوجه عام.

وفى هذا الصدد سنحاول تصحيح بعض الأخطاء فى أحكام جوتيان على ضوء النصوص الخلدونية، برغم تعويل جوتيان على وثائق الجنيزة.

ولعل هذا الاعتماد على تلك الوثائق كان سبباً فيما تردى إليه من أخطاء؛ إذ حاول تعميم تحليلاته عن «العقلية» اليهودية البورجوازية على سائر الفئات الأخرى الإسلامية والنصرانية. كما حاول - لأسباب عرقية ودينية - إضفاء طابع مثالى تبريرى على سلوك «اليهودى» البورجوازى الذى جسده وليم شيكسبير فى شخص «شيلوك» تاجر البندقية.

(١) جوتيان: المرجع السابق، ص ١٣٩، ١٤٠.

يضاف إلى ذلك زعمه بوجود سمات مشتركة لأخلاقيات وشمائل
البورجوازية في عالم البحر المتوسط؛ حيث تصور دوراً مهماً لليهود في
صياغة قسماتها؛ دون تمييز بين البورجوازية في العالم الإسلامي وبينها
في أوروبا.

يصف جوتيان البورجوازية عموماً بالتدين^(١) والعلم.

وإذا كنا نوافق على السمة الثانية على أساس ما أقره ابن خلدون
من ارتباط العلم بحياة الحضار لأنه «صنعة من الصنائع تكتسب»^(٢)، فلا
نقر زعمه عن سمة التدين؛ اللهم إلا في العصور المتأخرة حين انحدرت
بعض شرائح البورجوازية إلى طبقة العوام؛ فسلكوا حياة النسك والتصوف
الذي شاع عموماً بين الحرفيين.

كذلك يبرز جوتيان ما انطوت عليه شمائل الطبقة الوسطى من سمو
الأخلاق والتشبث بالفضائل، وهو أمر نفاه ابن خلدون في فصل يقرر «أن
خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء ويعيدة عن المروءة»، «لأنها تميل إلى
المكايسة والمحاكة والتعذلق وممارسة الخصومات واللجاج وهي عوارض
أخلاق التجار»^(٣). وتتسحب نفس السمات على شريحة رؤساء المهن
والحرف؛ إذ نجد في كتب الحسبة خاصة عند ابن عيون والشيزي
مصادقاً لذلك.

(١) نفسه ص ١٥٢.

(٢) المقدمة، ص ٣٦٢، بيروت ١٩٦٧.

(٣) المقدمة، ص ٧١١.

أما ما ذكره جوتيان عن سمة العفة والاحتشام^(١)، فأمر لا يتسق مع ما شاع عن انغماس أفراد هذه الطبقة - وخاصة كبار التجار - فى الترف والبذخ، إن لم يكن الفسق والفجور. يشهد على ذلك أدب «ألف ليلة وليلة» والأمثال والحكم الشعبية التى تحمل حملة ضارية على البورجوازية من المسلمين والنصارى واليهود. وليس أبلغ من المثل المعروف القائل إن «المسلم فرجه وللنصرانى ماله وللإهودى بطنه».

ويخيل إلى أن حياة الدعة والخمول - لا الكدح والمغامرة كما هو حال البورجوازية الأوروبية - مسؤولة - ضمن أسباب أخرى ستعرض لها - عن هزال دور البورجوازية الإسلامية على الصعيد السياسى. وقد فطن ابن خلدون إلى مسؤوليتها «الصغرى» عن تدهور الحرف والصناعات ومسؤولياتها «الكبرى» عن «خراب العمران»، وذلك حين سعت إلى الجاه بالارتقاء فى أحضان الرقساء والسلطين ودفع أمور الحرف «إلى الوكلاء والحشم»^(٢). لقد كانت هذه الطبقة - كما اعترف جوتيان أخيراً^(٣) - حريصة على مصالحها الضيقة والمباشرة دون ولاء للوطن.

ومع تسليمنا بلا طمية الحديث عما يسمى «بالشخصية البورجوازية» فلا أقل من الاعتراف بما أسفر عن «مرضها» نتيجة معطيات شتى جغرافية واقتصادية واجتماعية وربما دينية، من أثر فى هزال دورها التاريخى على الأقل من الناحية السياسية.

(١) جوتيان: المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ٧١٢.

(٣) جوتيان: المرجع السابق، ص ١٥٩.

أما عن هذا الدور فقد سبق رصده فى دراسات لنا بما يفنى عن التكرار. وحسبى فى هذا المجال أن أشير إلى بعض الضغوط العامة.

على الصعيد الاقتصادى، لا ننكر أن «عقلية» تلك الطبقة هى التى أفرزت مفهومها متطوراً للدين يعمق الاتجاه الحياتى الدنيوى على عكس مفاهيم العوام التى تتسم بالاتكالية والخنوع أملأ فى خلاص «أخرى» من شغل العيش وقسوة الحياة. وليس أدل على ذلك من أن الصيارفة فى العصر الأموى كانوا يمارسون مهنتهم فى لكاكين ملحقة بالمساجد^(١). وقد لخص الشيبانى هذا المفهوم فى كتابه «الاكتساب فى الرزق المستطاب» حيث يقول «إن كسب العيش واجب على كل مسلم كذلك كسب المعرفة». كانت تلك النزعة من وراء الازدهار الاقتصادى الذى حدث إبان عصرى «الصحوتين البورجوازيتين» وانعكست أثره على سائر قوى الإنتاج، بحيث يمكن القول بأن ذبوع الاتجاهات الفقهية المعولة على الاجتهاد تعد ثورة معرفية وأكبت النهضة الاقتصادية التى خلقت علاقات إنتاج مرنة ووسائل إنتاج متقدمة بعد تسخير العلم لأغراض عملية حياتية. ولا أدل على ذلك من ترسيخ الملكية الخاصة وإصلاح نظم الجباية والاهتمام بأمور الرى والسقاية واستنباط محاصيل جديدة على مستوى حرفة الزراعة تشهد على ذلك كتب الفلاحة والريافة والحيوان التى صنف إبان عصرى الصحوة البورجوازية.

وبالمثل تطورت الصناعة نتيجة استغلال المناجم والمحاجر استغلالاً اقتصادياً وتبنى الدول «المتبرجة» الصناعات الثقيلة وظهور «الأصناف» لتنظيم العلاقة بين الحرفيين والدولة، كذا تنظيم أمور المهن وفق تقاليد وأعراف من شأنها الحفاظ على جودة الإنتاج وتحسين أحوال الحرفيين.

(١) البلاذرى: فتوح البلدان، ص ٢٨٣، القاهرة ١٩٢٠.

أما التجارة فقد شهدت أوج ازدهارها بعد أن هيمن المسلمون على
تجارة «العبور» العالمية وما نجم عن ذلك من تراكم رأس المال وذيوع التبادل
النقدى والمؤسسات المالية والشركات الاستثمارية.. إلخ.

ويدهى أن تؤثر النهضة الاقتصادية على الأوضاع الاجتماعية
والعمرانية. ولسنا بحاجة إلى إثبات انتشار روح التسامح الدينى والمذهبى
والتجانس الاجتماعى، بحيث وجدنا أهل الذمة يسهمون إلى جانب المسلمين
فى النشاط الاقتصادى. وحسبنا أن نورد نصاً مهماً يُفنى عن ذكر
التفصيلات. يقول ابن حوقل^(١): «اختفت الإحن والثارات بين السكان فقد
تواضعوها عند الحاجة وطرحوها رئاسة وسماحة».

ولم يخطئ آدم ميتز^(٢) حين ذهب إلى أن «التجارة كان لها أبلغ
الأثر فى توحيد العالم الإسلامى اقتصادياً». كما لم نبالغ حين جزمنا «بأن
قاعدة «المصالح المشتركة» دعمت سياسة «توازن القوى» وجعلت «التعايش»
بين كيانات العالم الإسلامى سمة تجب الاختلافات الإثنية والخلافات
المذهبية والطموحات السياسية»^(٣).

ناهيك عن تعاظم ظاهرة النمو المدينى العمرانى والديموغرافى بعد
تأسيس العديد من المدن والموانئ فى سائر ربوع العالم الإسلامى. وحسبنا
أن بعض هذه المدن تأسست نتيجة جهود مشتركة لتجار مسلمين ينتمون
إلى دول مختلفة^(٤). كل هذا يفسر لماذا اتسم عصرى «الصحة

(١) صورة الأرض، ص ٩٦، لميدن ١٩٣٦.

(٢) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ص ٢، ص ٣١٤، بيروت ١٩٦٧.

() محمود إسماعيل: الإدارة ص ١٩٣ - الكويت ١٩٨٩.

() محمود إسماعيل: سوسولوجيا ج- ٢ ص ٨٥.

البورجوازية، بندرة الثورات الاجتماعية داخلياً وخسالة الصراعات السياسية بين دول العالم الإسلامى إذا ما قيس الحال بالعصور السابقة واللاحقة.

وفى المجال الثقافى؛ برز الدور المتعاظم للطبقة الوسطى. وحسبنا الإشارة إلى أن تأسيس العلوم الإسلامية تم خلال الصحوة البورجوازية الأولى (العصر العباسى الأول) وأن بلوغها أوج ازدهارها تم خلال عصر الصحوة الثانية (فى ظل البويهيين والفاطميين الأوائل وخلفاء بنى أمية بالأندلس).

ومن مظاهر النهضة فى العلوم والفنون والآداب ظاهرة تصنيف العلوم وتأسيس مناهجها وتدوينها، وذيوع ظاهرة «الرحلة فى طلب العلم»، وانتشار المكتبات العامة والخاصة، فضلاً عن تعاظم حركة الترجمة وسيادة الليبرالية فى الفكر والتسامح بين أهل الملل والنحل^(١)... إلخ.

ونظرة إلى مشاهير أدباء وعلماء الإسلام الذين ينتمون إلى شريحتى التجار وأهل الحرف تغنى عن البيان. يستوى فى ذلك المبرزون فى العلوم العقلية والنقلية. وإذا كنا قد أثبتنا تلك الملاحظة فى دراسات سابقة على صعيد العلوم العقلية^(٢)، وهو ما أكدته أيضاً كلود كاهن^(٣)، فقد أثبت جويتان^(٤) نفس الحقيقة على صعيد العلوم النقلية. فسعيد بن المسيب - مثلاً

(١) عن مزيد من التفاصيل، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج ١، الفصل المعنون «تتأذى المد الليبرالى» من ١٤٤ وما بعدها.

(٢) نفسه من ١٥٤، ١٥٥.

(٣) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، من ١٠٧، بيروت ١٩٧٧.

(٤) دراسات فى التاريخ الإسلامى، من ١٤١.

- كان تاجراً وفقهياً، وأبو هريرة امتنن تجارة الغلال، ومعظم رجالات المعتزلة وفقهاء الإباضية كانوا تجاراً وحرفيين، وجماعة إخوان الصفا مثلوا العلم البورجوازي في أروع صورة^(١)، وفي ذلك مصداق لصحة ما ذهب إليه ابن خلدون عن ارتباط العلم بسكان الحواضر.

أما عن الدور السياسي للطبقة الوسطى؛ فكان محدوداً وهشاً. وهذا راجع إلى عدم إنجاز تحول رأسمالي تام يتيح للبورجوازية تسلم السلطة وتوجيه مقادير السياسة.

واستقراء عصور التاريخ الإسلامي يكشف عن هزال الدور السياسي للبورجوازية في صدر الإسلام، حيث هيمن العرب على أمور السياسة والحكم والجيش. وما شاع عن احتقار العرب أهل المهن وأرباب الحرف لم يكن من فراغ. ومع ذلك يمكن الكشف عن دور خافت للطبقة الوسطى في حركات المعارضة الخارجية والشيوعية. لكن الدور الأعظم لهذه الطبقة يتمثل في مؤازرة السلطة. ولدينا من القرائن على اشتراك أفرادها في جيوش الخلافة ضد المعارضة في معظم الأحيان ذكر المبرد^(٢) - على سبيل المثال - أن تجار أصفهان ناصروا الخلافة الأموية في قمع ثورة المختار الثقفي. وبالمثل لم يتقاعس التجار عن إقراض الأموال للولاة والقواد، فعلى سبيل المثال أقرضوا المهلب بن أبي صفرة المال اللازم خلال حروبه الطويلة ضد الخوارج الأزارقة^(٣).

(١) انظر: محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة، ص ٢٥١ وما بعدها.

(٢) الكامل، ج ٨، ص ٢٠، القاهرة ١٩٣٧.

(٣) نفسه ص ٧٦.

صفوة القول ارتبطت مصالح البورجوازية إبان تلك الحقبة بالدولة. وهو ما فطن إليه ابن خلدون ^(١) حين قال : «إذا توفر المال لدى التاجر فحصلت له ثروة تعينه على الاتصال بأهل الدولة، فعل ذلك من أجل الظهور والشهرة».

لكن اصطدام هذه المصالح مع السلطة فى أواخر العصر الأموى دفع الطبقة الوسطى للإسهام فى الدعوة العباسية. وهو أمر فطن إليه الدكتور حسن محمود كما ذكرنا من قبل. وليس أدل على ذلك من كون أبى سلمة الخلال أشهر رجالات الدعوة العباسية تاجر غلال ^(٢). كما كان الفضل بن سهل وزير المأمون ^(٣) تاجراً، أما الوزير محمد بن عبد الملك الزيات فكان فى بداية أمره يُموّن البلاط العباسى بالمؤونة ^(٤).

وحين اصطدمت مصالح البورجوازية بالخلافة العباسية، عولت على تأييد المعارضة العلوية على نحو خاص. يتجلى ذلك فى موقف المعتزلة الذين أزدوا الزيدية فى المشرق والمغرب على السواء. وقد تعاضم هذا الدور إبان عصر تسلط الأتراك، حيث قادت البورجوازية معظم حركة المعارضة ونجحت فى تأسيس دول ذات طابع بورجوازي قح ككولة القرامطة فى البحرين والدولة الصفيرية فى سجستان ودويلة مجانة بالاندلس ^(٥).

(١) المقدمة، ص ٧١٢.

(٢) البلاذرى: فتوح، ص ٢٨٦.

(٣) الجيهشيارى: الوزراء والكتاب، ص ٢٢٩، القاهرة ١٩٣٨.

(٤) ابن طباطبا: الفخرى فى الآداب السلطانية، ص ١٨٤، القاهرة ١٩٣٨.

(٥) راجع التفصيلات فى كتابنا: سوسيولوجيا، ج ٢، ص ١٧٣ وما بعدها.

ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى أن قيام دول البويهيين والفاطميين والخلافة الأموية بالاندلس كان تعبيراً عن تعاظم دور الطبقة الوسطى. وحسبنا أن قيام تلك الدولة تزامن مع الصنعة البورجوازية الأخيرة خلال القرن الرابع الهجرى.

إلا أن هذا الدور قد تلاشى تماماً منذ منتصف القرن الخامس الهجرى بعد تكريس النظم البدوية الإقطاعية العسكرية. وهذا يفسر لماذا انحدرت معظم شرائح البورجوازية إلى طبقة العوام، كما احترفت بعضها القرصنة البحرية^(١) وانحاز البعض الآخر لمؤازرة النظم السائدة التى أفادت من خبراتهم فى الأمور المالية والإدارية.

هكذا لم تنجح الطبقة الوسطى فى العالم الإسلامى الوسيط فى الوصول إلى السلطة نتيجة إجهاض دورها التاريخى بعد سيطرة الإقطاعية العسكرية.

على أن تلك الحقيقة تحتاج إلى وقفة متأنية لتعليل هذا الدور السياسى الهزيل. إذ يتبادر إلى الذهن سؤال مهم هو: لماذا لم تنجح البورجوازية الإسلامية فى إنجاز تحول رأسمالى؟ على هذا السؤال أجابت ثلة من الدارسين نوجز أراهم على النحو التالى:

يرى كلود كاهن^(٢) أن نشاط البورجوازية التجارية كان عابراً، إذ

(١) من القرصنة فى المحيط الهندى والخليج، راجع: هايد: تاريخ التجارة ص ١٧٦، ١٧٧. وعن القرصنة فى البحر المتوسط، راجع: أرشيبالد لويس: القوى البحرية والتجارية، ص ٢٩.

(٢) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ١٢٨، ١٢٩.

ارتبط بسيطرة المسلمين على البحار وهى سيطرة كانت عابرة أيضاً ما لبثت أن تهاوت فى أواخر القرن الخامس الهجرى. لذلك ظلت الزراعة تشكل قوة الإنتاج الثابتة والقارة وليس الصناعة أو التجارة.

أما موريس لومبار^(١)، فقد علل الأمر بافتقار العالم الإسلامى إلى المواد الأولية اللازمة لتخليق وسائل إنتاج قادرة على أن تنتج للسوق؛ الأمر الذى أقضى إلى تكريس الإقطاعية ذات الإنتاج الاكتفاي المهنود. لذلك لم تتخلق طبقة بورجوازية تجارية خالصة تكون واسطة بين المنتجين والأسواق. ويعزى إيف لاكوست^(٢) هزال البورجوازية إلى تدخل الدولة فى قوى الإنتاج عن طريق الاحتكار والمبالغة فى فرق المكوس والجبايات؛ الأمر الذى خلق بورجوازية كسيحة كانت لقمة سائغة «للبو الناقمين المبعدين».

أما جويتان^(٣)، فيرد السبب إلى الدين الإسلامى الذى - كما يزعم - عوق النشاط التجارى حين حرم الربا، فضلاً عن إلزامه الرعية بطاعة أولى الأمر. ولأن البورجوازية الإسلامية متدينة ومخلصة لهذه التعاليم «لم تتطلع أصلاً للقضاء على الدولة». ونوه بخطأ هذا الزعم الذى سبق وفنده مكسيم رودنسون^(٤).

أما المؤرخون العرب؛ فقد انفرد الحبيب الجنحاني^(٥) بمجرد طرح الإشكالية وأجل الإجابة عنها ريثما يتم رصد دقيق لأنماط الإنتاج السائدة

(١) الإسلام فى عظمته الأولى، ص ٢٠٣، ٢٠٥، بيروت ١٩٧٧.

(٢) العلامة ابن خلدون ص ٢٢، ٢٣.

(٣) دراسات فى التاريخ الإسلامى، ص ١٥٩.

(٤) الإسلام والرأسمالية، ص ١٠٢، بيروت ١٩٦٨.

(٥) تاريخ المغرب، ص ٢٤٢ تونس ١٩٧٧.

فى العالم الإسلامى. كما انفرد مفكر عربى هو مهدي عامل^(١) بالإجابة على السؤال فى مؤلف عول فيه على التأمل النظرى الانطباعى بون مسح أولى للواقع التاريخى.

وإذ قدر لنا القيام بهذا المسح - فى دراسات مطولة - تحقق لنا مشروعية الإجابة على المسألة. وأنه بالاختصار على مجرد ذكر الخطوط الأولية التى فصلناها فى دراسة سابقة^(٢).

سبقت الإشارة إلى الدور الإيجابى للطبقة الوسطى على الصعيد الاقتصادى، والآن لا مناص من عرض الجانب السلبى الذى يفسر ويعمل أسباب أزمته من خلال دراسة قوى ووسائل وعلاقات الإنتاج ونقطة بوجهة سائر التفسيرات السابقة - باستثناء رأى جويتان - التى تمس كل منها بعض جوانب الأزمة بون أن تحيط بالجوانب الأخرى. وحسبنا أن هذه التفسيرات جميعاً جاءت متناثرة فى مؤلفات أصحابها، فلم يكرس أى منهم مبحثاً مستقلاً لاستكناه حقيقة الإشكالية.

تتضح علل الأزمة فى طبيعة قوى ووسائل الإنتاج فيما نرى. فعلى صعيد الزراعة، نلاحظ أن الظروف الجغرافية المتمثلة فى وقوع العالم الإسلامى بين خطوط عرض متقاربة أدت إلى تماثل السلع الزراعية المنتجة، الأمر الذى أفضى إلى محدودية التبادل التجارى. هذا بالإضافة إلى جعل

(١) انظر: كتابه: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، بيروت ١٩٧٤.

(٢) راجع: للمؤلف: سوسيولوجيا ج.٢، الفصل المعنون «نهاية الصحوة البرجوازية»، ص ٢٢٥ وما بعدها.

الأرض دعامة الإنتاج الثابت والقار. فقد امتدت السهول الفيضية المعتمدة على الري الصناعى أو السهول الساحلية المحاصرة بالجبال والمعتمدة على المطر من شرقى العالم الإسلامى إلى غربيه. كما أن تلك المناطق الزراعية محاطة بنطاقات رعوية استتبسية أو صحراوية شاسعة بحيث شكل الري مع الزراعة دعامة الإنتاج. وكلها ظروف تساعد على تكريس نمط الإنتاج الإقطاعى وتمييع النمط البورجوازى. فقد تخلقت طبقة «كولاكية» عريضة محدودة الفاعلية على الصعيد السياسى. وهذا يفسر تعايش الأنماط الهامشية مع النمط الأسمى الثابت، بحيث أصبح الصراع الاجتماعى مائلاً لم يسفر فى أحسن حالاته إلا عن إضعاف سائر القوى فى القلب والتهديد للقوى البدوية الرعوية الطرفدارية كى تقلز إليه وتستولى على السلطة قسراً لتكريس الإقطاعية العسكرية.

وهنا تصدق مقولة «دوب»^(١) بأن «الإنتاج الزراعى قد يسهل فى مراحل مبكرة ثورة المنتجين؛ لكنه يلعب فى مرحلة تالية دوراً معوقاً لنمو العلاقات البورجوازية».

وفى مجال الصناعة؛ نلاحظ افتقار العالم الإسلامى إلى مقومات أولية لإنتاج الآلة والطاقة اللازمة لتأسيس مصانع كبرى تنتج سلعاً للسوق، الأمر الذى يفسر الاقتصار على الحرف اليدوية كدعامة للإنتاج الصناعى الموجه للاكتفاء الذاتى. هذا فضلاً عن اختصاص الدولة بالإنتاج الصناعى

(١) راجع: مجموعة من الدارسين: الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية، ص ٢١٢ بيروت ١٩٧٩.

الثقل فضلاً عن احتكار بعض الصناعات التحويلية بهدف التجارة. فإذا أضيف إلى ذلك إقبالها أهل العرف بالضرائب والمكوس، أدركنا لماذا لم تتخطى بورجوازية صناعية قادرة على إنجاز ثورة صناعية كما حدث في أوروبا.

وفيما يتعلق بالتجارة؛ نلاحظ بالمثل هيمنة الدولة على قطاع عريض من التجارة الدولية، فضلاً عن اشتغال الجهاز البيروقراطي بالتجارة المحلية وما يترتب على ذلك من وضع العراقيل أمام البورجوازية التجارية. يضاف إلى ذلك أن ازدهار التجارة الدولية كان مرتبطاً بقدرة على إقرار الأمن في الداخل والسيادة على البحار في الخارج، الأمر الذي أفضى إلى ارتباط مصالح التجار بالدولة. وهو أمر فطن إليه ابن خلدون حين قال بأن الدولة «هى السوق الأعظم للتجارة». وهذا يفسر لماذا انتقلت التجارة الدولية إلى أيدي قوى خارجية بعد تكريس الإقطاعية العسكرية التى عجزت عن إقرار الأمن في الداخل والحفاظ على السيادة البحرية. كما أن اشتغال أهل الذمة بالتجارة - وهم أعجز من الاضطلاع بمشروع سياسى - كان من أسباب هزال البورجوازية التجارية وعجزها بوجه عام من مناصرة الإقطاعية. وحسبنا أنه حتى في عصرى «الصحوة البورجوازية» لم تستأصل شائكة الإقطاعية تماماً. وفي ذلك مصداق على صحة القاعدة الهامة القائلة بأن البورجوازية التجارية لا تستطيع - في أحسن الأحوال - إلا أن «تخلخل» أبنية الإقطاعية دون القضاء عليها.

هكذا تضافرت عوامل جغرافية واستراتيجية - وربما بعض المحاذير

الدينية - على غل يد البورجوازية فى العالم الإسلامى الوسيط الأمر الذى
وسم نشاطها «بالحلزونية» و«الطفولة» ودمغ تكوينها «بالحجينية» وحدد
حركتها «بالكساح» وجعلها فى النهاية لقمة سائفة لجفاة البدو من «الناقمين
المبعدين» الذين أجهزوا عليها حول منتصف القرن الخامس الهجرى لتسود
الإقطاعية العسكرية ^(١) حتى مشارف العصر الحديث !

(١) عن مزيد من المعلومات، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج ٢، ص ٢٢٥ وما
بعدها.

التاريخ فى المشروعات
التراثية المعاصرة

شهد العقدان الأخيران من هذا القرن تعاظم ظاهرة الاهتمام بالتراث العربى الإسلامى، فى محاولة تأصيل الهوية القومية على أثر انتكاسة المشروع النهضوى الناصرى. وقد تمخض عن هذا الاهتمام إنجاز مشروعات تراثية كبرى تعكس منطلقات ومناهج ورؤى وغايات أصحابها بصدد تحليل تلك الانتكاسة ومحاولة تجاوزها.

وهذا يعنى أن هذه الظاهرة - التى تعد للوهلة الأولى ظاهرة معرفية قحة - ذات دلالات أكبر ومعزى أعمق من مجرد نبش الماضى ومحاكمة السلف. لقد عبرت - بامتياز - عن انعطافة فى سيرورة حركة التطور فى المجتمعات العربية والإسلامية، تذكرنا بحركة الإحياء والنهضة التى شهدتها أوروبا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين.

ويغض النظر عن تباين الرؤى وتناقض التحليلات والنتائج فى حصاد هذا الإنجاز، فالذى لاشك فيه هو إيجابية هذه الظاهرة فى جانبها المعرفى على الأقل. ولسنا بصدد تقديم تقييم عام لجهود «الانتليجنسيا» العربية فى هذا الصدد، خصوصاً وأن بعضاً من تلك المشروعات لم تتم بعد، بقدر ما نحاول من مشاركة فى الحوار الخصب الذى دار وما يزال حول ما أنجز منها بالفعل.

إن ما أنجز بالفعل ينم عن وجود عدة اتجاهات تتضمن فى داخلها

عدة تيارات تدور جميعاً في دائرة ما اصطلح على تسميته «بالأصالة والمعاصرة». وقد سبق لنا تقديم خريطة واضحة عن هذه الاتجاهات والتيارات، بما يغنى عن اللجاج^(١). وحسبنا أن نخترلها في إطار ثنائية معروفة أيضاً هي:

١ - مشروعات تراثية ذات طابع مثالي مقلد ومحاك للسلف أو للغير، مهما تشدق أصحابها بدعاوى الأصالة^(٢) أو الحداثة^(٣) أو هما معاً^(٤).

٢ - مشروعات تراثية تنحصر حول مادياً جديلاً وتاريخياً^(٥).

وما يعنيها في هذه الدراسة - حسب ما يفصح عنه عنوانها - هو إلقاء ضوء على إشكالية توظيف التاريخ في هذه المشروعات وتبيان مدى النجاح أو الفشل في الاسترشاد به عند صياغة المنظومات الفكرية.

من الطبيعي أن يحتل التاريخ حيزاً مهماً في إنجازات المثاليين والماديين على السواء. ذلك أن طبيعة الموضوع تفرض - بشكل أو بآخر - ضرورة العودة إلى التاريخ، لكننا لا نعمل كثيراً على استقصاء توظيفه عند أصحاب الاتجاه الأول، لا لشيء إلا لتضيقه تماماً بل وانتهاكه غالباً في

(١) راجع: محمود إسماعيل: أدلجة التراث، مبحث في كتاب «الإسلام السياسي»، بيروت ١٩٨٩.

(٢) لم تتبلور جهود أصحاب هذا الاتجاه بعد في مشروعات تراثية متكاملة بقدر ما تتخذ أدبياته صورة دراسات وأبحاث ومقالات متناثرة.

(٣) راجع: مشروع محمد عابد الجابري «تكوين العقل العربي»، ومشروع أنونيس «الثابت والمتحول».

(٤) راجع: مشروع حسن حنفي «التراث والتجديد».

(٥) راجع مشروع: محمود إسماعيل «سوسيولوجيا الفكر الإسلامي».

دراسات الاتجاه المثالى خاصة عند التيار الأصولى، الامر الذى يجعلنا نجزم - دون تجنّ - بافتقار أصحاب هذا التيار إلى «التاريخية»، برغم رؤيتهم الماضوية السلفية، وحسبنا أن التاريخ فى منظورهم لا يعدو مجرد التشديق بأقوال وأفعال ماثورة تنسب إلى السلف «الصالح» يجرى اصطليادها وتجريدها من سياقها لتنتشر فى مصنفاتهم - بصورة لا تخلو من «التقديس» - بهدف التدليل الذرائعى التبريرى ليس إلا.

أما التيار المثالى الذى يقلد «الغير» والمبهور بالمناهج الغربية المعاصرة كالبنوية والظاهرانية والسيميولوجية وما شاكلها، فقد حكم على نفسه «بالتاريخية» أصلاً، ذلك أن هذه المناهج لا تقيم وزناً للتاريخ البتة فى تحليلاتها، إذ تحصر نفسها فى إطار «النصوص» بمعزل عن أية خلفية معرفية كما هو حال البنيويين، أو تمعن فى «الذاتية» باعتبارها مصدراً للمعرفة كما هو حال الظاهراتانيين^(١).

لذلك سنهتم فقط بمشروعات أصحاب الاتجاه المادى الذين يعملون على المنهج المادى التاريخى والذين عملوا على تطبيقه بالفعل فى مشروعاتهم التراثية؛ وإن تراوحت محاولاتهم بين النجاح أحياناً والفشل فى أحيان أخرى : وننوه بأن المقام لا يتسع لرصد دقيق وشامل لموضوع من الأهمية والخطورة بمكان، لذلك سكتفى بالدخول طرفاً فى حوار جرى بين ثلة من أصحاب هذا الاتجاه، بل سأنمى إلى تضيق دائرة الحوار حين أقصره على نقد باحث ماركسى فى حقل التراث العربى الإسلامى - هو الدكتور توفيق سلوم^(٢) - وجه انتقادات «لتاريخية» ثلاثة من فحول الماركسيين الذين

(١) راجع نقدنا لهذه المناهج فى مقدمة كتابنا «سوسيولوجيا الفكر الإسلامى» ج١، ص ١٣ وما بعدها، الدار البيضاء ١٩٨٠.
(٢) انظر كتابه: نحو رؤية ماركسية للتراث العربى، بيروت ١٩٨٨.

أنجزوا مشروعات تراثية كبرى، وهم الدكتور إميل توما (١) والدكتور حسين مروّة (٢) والدكتور طيب تيزيني (٣).

بدأ أحمد للدكتور توفيق سلوم تعويله على «النقد الذاتى» و«المكاشفة» - الجلاسونسى إن جاز التعبير - حين اجترأ فأقدم على انتقاد ثلاثة من أساتذته، دونما وجل أو استعلاء. أحمد له أيضاً فهمه المستنير للفكر الماركسى عموماً والمادية التاريخية على نحو خاص، والإفادة من هذا الفهم الواعى فى توضيح مواقف الماركسية من التراث وحلحلة إشكالية كانت تشكل نقطة ضعف فى مواقف التراثيين الماديين إزاء خصومهم من المثاليين. لقد أثبت خطأ الزعم «بالرؤية العدمية» للتراث استناداً إلى الأدبيات الماركسية الكلاسيكية، كذا مواقف لينين إزاء الاتجاهات «الطفولية اليسارية» التى حاولت المصادرة على «الماضى» بقضه وقضيضه (٤).

بيد أن ما نأخذه ونؤاخذه عليه هو ذات الانتقاد الذى وجهه لأساتذته، ألا وهو انتهاك «التاريخية» حين اعتسفت تطويعها - إلى حد لى العنق - من أجل إثبات صحة مقولاته. إذ ثبت أن معلوماته التاريخية أكثر ضلالة وضحالة مما هى عند من انتقدهم. صحيح أنه كشف عن بعض أخطائهم التاريخية المتناثرة فى أعمالهم، كما وقف على الكثير من التناقضات فى

(١) انظر كتابه: الحركات الاجتماعية فى الإسلام، بيروت ١٩٨٠.

(٢) انظر كتابه: النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ج١، بيروت ١٩٧٨، ج٢، بيروت ١٩٧٩.

(٣) انظر كتابه: مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط، دمشق ١٩٧٤.

(٤) راجع: توفيق سلوم: المرجع السابق ص ١٨ وما بعدها.

أحكامهم يصدد التاريخ، لكنه أخفق في طرح بدائل صحيحة أحياناً، كما أحجم عن عرض هذه البدائل في معظم الأحيان.

وفي أحيان أخرى حاول - جزئياً - انتقاد بعض الأطروحات التاريخية الصحيحة أصلاً؛ بما ينم عن فقر مدقع بالمعالم الأساسية للتاريخ الإسلامي.

ولعل في خطورة إشكالية «التاريخانية» ما يحفزنا إلى محاولة استكناه عللها وأسبابها. وبدما نرى أن عوامل كثيرة تضافرت على «تضبيب» التاريخ الإسلامي؛ بعضها راجع إلى جهل الأدبيات الماركسية الكلاسيكية بحقائق هذا التاريخ العيانية. فمعلوم أن ماركس وإنجلز تأثروا إلى حد كبير بمعلومات «هردر» وغيره من المؤرخين الألمان - وهي معلومات جد مهوَّشة - عن العالم الإسلامي الوسيط. وهو أمر يشهد عليه آرائهما بصدد منظومة «نمط الإنتاج الآسيوي» التي تظهر فقراً شديداً في المعلومات عن هذا العالم في العصور الوسطى.

كما أن الاستشراق الماركسي تأخر كثيراً عن نظيره الرأسمالي؛ الأمر الذي جعل كتابات بعض المستشرقين الروس - مثل بلبايف على سبيل المثال - أشبه ما تكون بالكتب المدرسية الموجهة لطلاب المرحلة الثانوية! هذا فضلاً عن سمة العداء - إن لم تكن المصادرة - على الكتابات الاستشراقية الغربية التي انطوى معظمها على معلومات صحيحة، نظراً للعداء الأيديولوجي بين الطرفين.

فإذا ما رجعنا إلى المظان الأولى للتاريخ الإسلامي؛ نجد أن الكثير

منها قد فقد، والكثير أيضاً مازال حبيس نور الحفظ سواء لدى الدول أو الأفراد. أما المتاح من هذه المظان؛ فلم يخضع بعد للدراسة النقدية التي تتوخى المصادقية. يضاف إلى ذلك ما لعبته الصراعات الأيديولوجية إبان العصور الوسطى من دور فى تزيف الوقائع والأحداث والأخبار؛ إلى حد إحراق كتب الخصوم وغض الطرف عن تاريخ قوى المعارضة، وتلك مشكلة سبق أن لخصناها فى مقولة بالغة الدلالة، وهى ظاهرة «المسكوت عنه» فى التاريخ الإسلامى. كما سبق للعالم الجزائرى المعاصر محمد أركون أن عرض لبعض جوانبها فى مقولته عن «اللامُفكر فيه» فى التراث الإسلامى الوسيط^(١).

أما عن الدراسات التاريخية العربية فى حقل الإسلاميات فبرغم تراكمها الكمى لاتزال فى طور «المراهقة» من حيث القيمة والكيف.

وثمة صعوبات أخرى تتمثل فى طبيعة النتائج الاستشراقى الغربى الذى يعول على المناهج التجريبية - لأسباب أيديولوجية - بهدف الحيلولة دون التنظير الشمولى. أو ولوج باب التنظير من خلال رؤية البطولة الفردية والاثنية الشعبوية والعصبية القبلية والإقليمية الضيقة.

أخيراً؛ نشير إلى صعوبة كبرى تعتور سبيل الدراسة العلمية الموضوعية للتاريخ الإسلامى الوسيط، وهى امتداد هذا التاريخ على مدار زمانى طويل - أكثر من عشرة قرون - عبر إطار مكائى شاسع، إذ حوت «دار الإسلام» نطاقات جغرافية هائلة امتدت من حدود الصين شرقاً إلى المحيط الأطلسى غرباً. وهى صعوبة تحول دون الوقوف على خريطة واضحة تحدد معالمه الأساسية، خصوصاً فى جوانبه الاقتصادية - الاجتماعية.

(١) راجع كتابه: تاريخية الفكر العربى، الترجمة العربية، بيروت، ١٩٨٦.

إن تلك الصعوبات وغيرها قعينة بحفزنا إلى التماس الأعذار بالنسبة للأساتذة الثلاثة الكبار الذين تصنّوا لحلحلة إشكالية تدخل في إطار اهتمام المؤرخين أصلاً. كما تدفعنا بالمثل إلى الرفق في انتقاد منتقدهم الدكتور توفيق سلوم. فحسب الجميع أنهم حاولوا تطبيق المادية التاريخية في دراسة التراث العربي الإسلامي واضطلالهم بمهمة شاقة هي دراسة تراث معقد عبر عصور تاريخية طويلة ورقعة جغرافية شاسعة ومن خلال مادة تاريخية شبه مضلّلة. وهذا يفسر لماذا أشفق دارس للتاريخ مثل «وولش»^(١) حين ذهب إلى أن الحكم على صدق المادية التاريخية أمر منوط بالمؤرخين وحدهم.

ومن المفيد أن ننوه بخطأ انزلق إليه الدكتور توفيق سلوم ربما كان من وراء شططه في انتقاد «تاريخية» سابقيه، ألا وهو الزعم بوجود مستويين لدراسة التاريخ. أحدهما معرفي - نوافق عليه - يكمن في إجلاء حقائق التاريخ الموضوعية، والآخر عملي تنويري تلعب فيه المعرفة التاريخية «دوراً» تعبويّاً في استنهاض الجماهير لخلق نير الرأسمالية وبناء الاشتراكية»^(٢). ويضيف أن تلك المنهجية «لا تنطوي على أننى تناقض أو كفر إلا من الزاوية الأخلاقية المجردة البعيدة كل البعد عن الرؤية المادية التاريخية»^(٣).

وما نراه أن ذلك النهج لا يخدم المعرفة ولا الأغراض العملية البتة، لأنه يعنى ببساطة «أدلجة العلم» وهو أمر يفضى إلى اللاموضوعية. كما

(١) مدخل للفلسفة التاريخ، ص ٢٢٠، القاهرة ١٩٦٢.

(٢) توفيق سلوم : المرجع السابق ص ١٩١.

(٣) نفس المرجع والصفحة.

يعنى «تزييف الوعى» بما لا يفيد استحضاث حركة التقدم، فالحقيقة الموضوعية فى حد ذاتها قميئة بإثراء العلم وإزكاء الوعى فى آن، ولطالما انتهكت «التاريخية» من جراء انتقاء موضوعات تاريخية بعينها والنسخ فيها - بعد عزلها عن سياقها - لتخدم أيديولوجية بعينها. أسوق فى ذلك بعض الأمثلة، منها ما درج عليه بعض الماركسيين العرب من تصيد نماذج أبى ذر الفجارى وثورة الزنج وحياة عمر بن عبد العزيز وحركة القرامطة وإبرازها بصورة لا تاريخية فى محاولة معسفة للتأصيل لاشتراكية إسلامية^{١١}، ومنها المبالغات المشتطة فى تأويل منظومات المعتزلة والفارابى وابن رشد بهدف التأصيل لمادية إسلامية. وفى ذات الوقت يفضون الطرف عن الفكر النقيض عند الأشاعرة والفارابى وابن حزم على سبيل المثال، ومنها أخيراً - وليس آخراً - التناقض بين هؤلاء المفكرين الماركسيين العرب - بله عند المفكر الواحد - فى تقويم بعض الظواهر الفكرية - كالتصوف مثلاً - إذ يحكمون عليها مرة باعتبارها فكراً مادياً هرطقياً وأخرى باعتبارها تهويمات مثالية غيبية^{١٢}

إن المادية التاريخية حصاداً استقراء شامل لحركة التاريخ فى مداها وجزرها. ومنهجها يستند إلى ضرورة معرفة الإيجابى من خلال معرفة نقيضه السلبى. ولا يتضح ذلك دون الرصد الشامل للوقائع والأحداث والظواهر التى هى نفسها خليفة بالتمييز بين ما هو مادى وما هو مثالى.

فى ضوء هذه الرؤية نناقش مقولة الدكتور توفيق سلوم عن غياب 'الرؤية التشكيلاية'^(١) فى مشروعات توما ومروة وتيزينى التراثية. ويقصد

(١) نفسه ص ١٧٥.

بهذه الرؤية بداهة حصاد الرصد التاريخي لأنماط الإنتاج وعلاقاتها وما يتأسس عليها من بُنى اجتماعية طبقية. قبل انتقاد الدكتور توفيق سليم أساتذته في هذا الصدد اقترح عدداً من القواعد المنهجية تشكل قوام رؤيته «التشكيلاتية» الخاصة للمجتمع الإسلامى الوسيط. من هذه القواعد - فى نظره - التسليم بتطبيق المراحل الخمس التى مرت بها المجتمعات البشرية من «مشاعة وعبودية وإقطاعية ورأسمالية وشيوعية» - وفق تصور المادية التاريخية - على المجتمع الإسلامى.

فى ضوء هذه المراحل يرى أنه يجب تحديد المرحلة المراد دراسة فكرها فى إطارها؛ «فالمازب الاجتماعية والسياسية تكون تقدمية بمقدار ما تتوافق مع ترسيخ علاقات اقتصادية واجتماعية تقدمية بالنسبة إلى ما قبلها، وتكون رجعية حين تعبر عن السعى للإبقاء على علاقات بالية ولى عهدا، أو حين تطالب بالرجوع إلى علاقات سابقة على العلاقات القائمة»^(١).

ذلك هو المعيار الذى على أساسه انتقد «تاريخية» توما ومروية وتيزينى؛ وانبرى بالتالى لدحض أحكامهم بخصوص الفكر.

لكن هذا المعيار - فيما نرى - مغل فى أساسه برغم وجاهته من الناحية النظرية الشكلانية. ومكمن الخطأ هو تصويره القاطع بمرور المجتمعات الإسلامية ببعض هذه المراحل الخمس - ولا أرى لماذا اختزلها خمساً بدلاً من ستة مراحل، متوهماً أن هيروية المجتمعات الإسلامية تخضع لذلك التصنيف خضوعاً ميكانيكياً. وفى ذلك ما ينم عن خطاين

(١) نفس المصدر والصفحة.

فادعين؛ أولهما تعويله على الرؤية «الميكانيكية» فى فهم المادية التاريخية التى طالما ندد بها فى كتاباته. وثانيهما الفقر المدقع فى الإحاطة بمجرد ملامح التاريخ الإسلامى.

ونحن فى غنى عن الاستطراد فى شرح الخطأ الأول لأننا ننزه الباحث عن عدم الإلمام بخطورته وهو العالم القدير فى «الماركسيولوجى». ما يعيننا هو إثبات خطأ رؤيته «التشكيلاتية» للمجتمعات الإسلامية. وإن نسترسل أيضاً فى تصحيح هذه الرؤية تأسيساً إلى ما سبق وأنجزناه بخصوص تطور هذه البنية الاقتصادية الاجتماعية^(١)، ويكفى أن نشير فى هذا المجال إلى عدة حقائق هى:

أولاً: أن المجتمعات العربية الإسلامية وإن شهدت أنماط إنتاج بعينها لم تكن سيادتها تعم جميع هذه المجتمعات بذات الدرجة وفى ذات الوقت، إنما اختلفت بصورة نسبية تراكب الاختلافات ما بين قلب العالم الإسلامى وأطرافه. وهذا راجع إلى اتساع النطاق الجغرافى من ناحية واختلافات النظم السياسية بين إقليم وآخر من ناحية أخرى.

ثانياً: أن العالم الإسلامى لم يشهد مرحلة «المشاعة» ولا مرحلة «العبودية» البتة كما حدث فى أوروبا. صحيح أن الرق كان عاملاً مهماً فى الإنتاج لكن من المجازفة أن نتحدث عن مرحلة سادتها علاقات الإنتاج

(١) راجع مؤلفنا: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى ج١، ٢، الدار البيضاء ١٩٧٩، ١٩٨١. وراجع أيضاً دراسة تمت الطبع بعنوان «الإقطاع فى العالم الإسلامى» - حوايات كلية الآداب - جامعة الكويت.

العبودية. دليلنا على ذلك حضوره الدائم برغم تنوع - أنماط الإنتاج التي توالى على المجتمعات الإسلامية.

ثالثاً: أن الصراع بين أنماط الإنتاج هذه لم تحسم حسماً قاطعاً، ليختفى النمط الأقل ويسود نقيضه التالى سيادة كاملة. فلم يكن التطور فى صيرورته يسير سهداً فى كل الأحيان، بقدر ما كان «حلزونياً» يفضى إلى انتكاس نمط متطور ورجعة نمط سابق تكتب له السيادة من جديد.

رابعاً: أفضت ميوعة الصراع تلك إلى هشاشة النمط السائد؛ الأمر الذى يجعل سيادة نقيضه هشة بالمثل، بحيث أفضى الأمر فى النهاية إلى سيادة النمط الإقطاعى العسكرى على الرغم من حدوث صحتين بورجوازيتين إحداهما شملت الحقبة ما بين منتصف القرن الثانى إلى حول منتصف القرن الثالث الهجرين، والأخرى والأخيرة غطت الحقبة ما بين منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس الهجرين.

خامساً: أن سيادة النمط الإقطاعى منذ منتصف القرن الخامس وحتى مشارف العصور الحديثة - أى معظم عصور التاريخ الإسلامى دليل بين على أزمة البورجوازية الإسلامية لأسباب متعددة سبق لنا رصدها فى دراسات سابقة^(١).

سادساً: رغم سيادة الإقطاعية معظم حقب التاريخ الإسلامى إلا أنها تفاوتت فى درجتها ما بين إقليم وآخر، كذا بين حقبة وأخرى بتفاوت قوة أو

(١) راجع : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا ج ٢ ، ص ٢٢٥ وما بعدها.

هشاشة علاقات الإنتاج الإقطاعية. بحيث يصعب مقارنة الإقطاع الإسلامى بصيغتيه - إقطاع المنفعة وإقطاع الرقبة - بالصيغة الفيوالية الأوروبية المتعارف عليها.

سابعاً: أنه نظراً لطبيعة التطور الصراعى الخاصة فى المجتمعات الإسلامية القرو- وسطوية اختلف الدارسون - ولايزالون - حول طبيعة نمط الإنتاج العام والسائد فى تلك المجتمعات اختلافاً بيناً، فمن قائل بسيادة الإقطاعية، إلى مرجح للرأسمالية، إلى معدل للرأسمالية، إلى مدع بسيادة «نمط الإنتاج الآسيوى»، إلى رافض لهذه الأنماط جميعاً، وهلم جرا.

ثامناً: أن إشكاليات مماثلة تعترض سبيل الراصد لتطور البنى الاجتماعية الطبقيّة؛ تأسيساً على أن مياغة البناء الطبقي مرتبطة بالرصد الدقيق لنمط الإنتاج السائد والأنماط الهامشية. وعلى ذلك نلاحظ صعوبة الحديث عن طبقات خالصة ومحددة فى مجتمعات لم تشهد ثورة بورجوازية، بنفس الدرجة التى تتداخل فيها الشرائح وتتعدد داخل الطبقة الواحدة.

تاسعاً: حصاد ذلك كله اختصاص المجتمعات الإسلامية فى العصور الوسطى بسمة تعايش أنماط شتى معاً برغم سيادة أحدهما؛ الأمر الذى انعكس على التطور السياسى الخاص فى تلك المجتمعات وحكم عليه بتباطؤ الحركة التاريخية، إن لم يكن السكونية.

عاشراً: لم يسلم الفكر الإسلامى من هذه الآفات باعتباره الوليد الشرعى لتلك الظروف التاريخية الخاصة والمعقدة فى آن. وهذا يفسر الاختلافات بين أصحاب الاتجاه الواحد فى تصنيف وتكوين هذا الفكر برغم التعويل على رؤية واحدة ومنهج بعينه. لكن تلك الظروف التاريخية الخاصة

والمعقدة لا تحول دون القدرة على تصنيف تلك الاتجاهات والتيارات الفكرية؛ شريطة الرصد الدقيق والأمن للأساس الاقتصادي - الاجتماعي. كما أن هذه الظروف لا تبرر التقاعس والإحجام عن وسم الأفكار والأيدولوجيات بالتقدمية أو الرجعية؛ وهو ما أقدم عليه الأساتذة توما ومروّة وتيزيني وأخذه عليهم توفيق سلوم. فالعصور التي سادتها الإقطاعية - رغم تواجد أنماط أخرى - هي «عصور رجعية ومحافظة بوماً وكذلك أيدولوجيتها؛ إذ هي معادية للعقل والإنسانية. في حين ينسب كل ما هو مادي وتقدمي وعقلاني إلى القوى المعارضة للإقطاعية^(١). ولا نرى شططاً قط في تلك الحقائق التي وإن اتسمت بالتجريد والقطع من الناحية الصورية؛ إلا أنها نتيجة استقراء أولى للتاريخ الإسلامي الوسيط.

لنحاول الآن عرض بعض انتقادات توفيق سلوم «للتاريخية» عند إميل توما وحسين مروّة وطبيب تيزيني لتبيان وجه الحقيقة وأوجه التجنّي في تلك الانتقادات. ثم نثني بنقد «تاريخية» الدكتور سلوم بالمثل في ضوء معلوماتنا المتواضعة في التاريخ الإسلامي.

فيما يتعلق بالدكتور إميل توما؛ يشكك الدكتور توفيق سلوم في تاريخه لظهور علم الكلام حين ذهب الأول إلى أنه يجب الفصل بين مرحلتين: إعتزالية تقدمية عبرت عن مرحلة نهوض رأسمالي، وأخرى أشعرية كانت غطاء أيدولوجياً لمرحلة إقطاعية^(٢).

والرأي عند الناقد أن هذا التقسيم خاطيء لأنه يعكس خطأ أفدح في

(١) توفيق سلوم: المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٢) راجع: إميل توما: الحركات الاجتماعية في الإسلام، ص ١٠٢ - ١٠٥.

رصد ما أسماه ^(١) «بالتشكيكياتية التاريخية». والصواب في نظره أن المعتزلة عبروا عن الثورة على مرحلة «العبودية» التي كانت يصدد الانهيار مهددة لسيادة «الإقطاعية». كما يرى أن الأشعرية كانت «تقدمية» بالقياس إلى الاعتزال الذي عبر عن عصر الرق المنهار!!

ولسنا في حاجة لتصحيح خطأ اعتبار الأشعرية أكثر تقدمية من الاعتزال؛ فتلك بديهية يفقهها الدارس المبتدئ لعلم الكلام. لكن ما يعيننا هو أن هذا الانزلاق في الحكم راجع إلى أمرين: أولهما: تطبيق المادية التاريخية بصورة ميكانيكية، طالما حذر الدكتور سلوم نفسه من أخطارها.

ثانيهما: أنه وإن أصاب في أن عصر الأشعرى سادته الإقطاعية، إلا أنه أخطأ حين تصور ظهور وسيادة الأيديولوجية الاعتزالية في أحضان عصر عبودي.

وفي الحالين معاً ثمة إهدار للتاريخية نظرياً وواقعياً. فبالعودة إلى التاريخ، نجد أن عصر ازدهار الاعتزال شهد صحوة بوجوازية استمرت قرناً من الزمان (من حول منتصف القرن الثاني إلى حول منتصف القرن الثالث الهجري)، وهو ما أثبتناه من خلال رصد كامل لقوى وعلاقات ووسائل الإنتاج على صعيد أقاليم العالم الإسلامي بأسره ^(٢). وحصاد هذا الرصد يثبت صحة مقولة الدكتور إميل توما بخصوص «التشكيكياتية التاريخية»، ومن ثم حكمه على المعتزلة وفكرهم باعتباره فكراً تقدمياً.

(١) راجع توفيق سلوم: المرجع السابق، ص ١٨٢.

(٢) راجع محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج ١ - ص ٦٧ إلى ص ١٢٤.

كما يثبت الرصد العيانى المائل لتاريخ القرن التالى للصحة
البورجوازية الاولى إجهاض هذه الصحة - لا الثورة - ليسود نمط من
الإقطاع هو إقطاع الاستغلال أو المنفعة^(١) الذى أفرز الأشعرية كغطاء فكرى
وايديولوجى. لقد غاب عن الدكتور توفيق سلوم حقيقة إمكانية إجهاض نمط
إنتاج متقدم لصالح نمط آخر سابق عليه، ونظر إلى الصيرورة التاريخية فى
العالم الإسلامى الوسيط باعتبارها تتجه صعداً، كما غابت عنه حقيقة نظرية
أخرى هى أن هشاشة وهزال نمط إنتاج متقدم يفضى بالمثل إلى إمكان
إجهاضه لصالح نمط الإنتاج السابق الذى يكون بالمثل ذا طبيعة هشة
وهزيلة.

وعلى الصعيد النظرى أيضاً نرى أن الصراع بين نمطين نقيضين
هزيلين يتخذ فى حركته شكلاً مائعاً بحيث نرى فى مرحلة سيادة أى منهما
تواجداً قاعلاً للنمط النقيض.

مصادق ذلك ما جرى بالفعل فى العالم الإسلامى من صراع بين
بورجوازية كسيحة (تجارية فى الغالب الأعم)، وبين إقطاع كسيح أيضاً
(إقطاع المنفعة الذى لا تتوافر فيه حقوق الملكية كاملة) الأمر الذى أفضى
إلى تبادل السيادة بينهما نون حسم قاطع.

تأسيساً على ذلك نرى على صعيد الصراع الفكرى والأيديولوجى
انعكاساً لما يجرى على الصعيد الاقتصادى - الاجتماعى، بحيث يتواجد
الفكر المعبر عن النمطين مع سيادة أحدهما نونما ضرورة لاختفاء الفكر

(١) راجع محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج٢ - ص ١٠ إلى ص ٦١.

النقيض. وهنا تحل آلية «التعايش» - إلى حد كبير - محل آلية «النفي». فإبان سيادة الفكر الاعتزالي العقلاني «الهيوماني» خلال عصر الصحوة البورجوازية الأولى وجد النقيض ممثلاً في فكر «أهل الحديث»، وتعايش في ذات البيئة مع الفكر الاعتزالي الذي أصبح الأيديولوجية الرسمية منذ عهد المأمون إلى نهاية عهد الواثق سنة ٢٣٢ هـ.

وحين ظهر الأشعرى ليؤسس البناء النظري لأهل السنة والجماعة معبراً عن «إقطاعية المنفعة» عالج ذات القضايا والإشكاليات التي تصدى لها المعتزلة من قبل. ويرغم أثريته ونصيته ونقليته وتبّاعه لم يهمل العقل والمنطق في التنظير لمذهبه. وبالمثل كان الفكر الاعتزالي السائد في عصر الصحوة البورجوازية رغم سيادة العقلانية والإبداع لم يتخلص من النقل ويتجاوزه بجرة قلم، بل إن حصاد هذا الفكر كان يتمحور حول عقلنة وعلمنة العقائد الإيمانية. ليس أدل على وجود هذا «المشترك» بين الفكرين النقيضين من كون الأشعرى نفسه معتزلياً إبان عصر الصحوة، ثم نكس إبان عصر إقطاعية المنفعة؛ ليصبح المنظر الأدل للنُصية السُنّية المحافظة.

ليس لذلك «التداخل» - فيما نرى - من تفسير إلا في تداخل نمطى الإنتاج إبان العصرين معاً، وإن كان النمط البورجوازي «ساد» العصر الأول والنمط الإقطاعي «ساد» العصر التالي.

يضاف إلى ذلك أيضاً ضيق الفاصل الزمني بين العصرين وقصره؛ بحيث لم ينف أي من النقيضين الآخر، خصوصاً في ظروف تاريخية حكمت على النمطين بالهزال وعلى الصراع بينهما «بالميوعة».

لذلك لم يخطئ الدكتور إميل توما حين نعت الأشعرية بالرجعية. بل أخطأ الدكتور توفيق سلوم حين اعتبرها «تقدمية بالمقارنة مع أيديولوجية عصر الرق المنهار»^(١) المزعوم وهذا يعنى أن «تاريخانية» الأول أكثر صدقاً من «تاريخانية» مُنتقده.

إن هذا المثال بالغ الدلالة على حكمنا «بضبابية» الرؤية التاريخانية فى المشروعات التراثية التى أنجزها «مفكرون» عرب ماركسيون فى السنوات الأخيرة. ومن جانبنا نلتبس لهم الأعداء نظراً لقيامهم بنور المؤرخ وبور المفكر معاً؛ لتقاسم المؤرخين عن تبديد تلك «الضبابية» التى تكتنف تاريخ العالم الإسلامى الوسيط. لكننا ننبه إلى أخطار غياب الرؤية التاريخية «الواضحة» من حيث الانزلاق فى الأحكام الخاصة بتاريخ الفكر ذاته خصوصاً عند أولئك الذين يعولون على المنهج المادى التاريخى فى دراسة التراث العربى الإسلامى.

وبالمثل حمل الدكتور توفيق سلوم على الدكتور حسين مروة فى مشروعه التراثى المعروف «النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية»، متهماً إياه بانتهاك التاريخ. ثم رتب على ذلك انزلاقه إلى أحكام خاطئة تتعلق بالفكر العربى الإسلامى.

وننوه بأن مشروع الدكتور مروة يعد - فى نظرنا - أنضج الأعمال التراثية التى أرخت للفكر العربى الإسلامى حتى أواخر القرن الرابع الهجرى، لا لشيء إلا «لتاريخانيته». بل يخيل إلينا أن عنوان المشروع قاصر عن الإحاطة التامة بمضمونه، من حيث:

(١) نفسه ص ١٨٢.

أولاً: إنه لم يؤرخ فقط للنزعات المادية بالاكْتفاء بعرض التيارات المادية العقلانية التقدمية: إنما درس- بنفس الدرجة من الاهتمام - التيارات المناقضة النصية الأثرية الغيبية.

ثانياً: انطواء المشروع على تأريخ كامل للبُنى الاجتماعية والتشكيلات الطبقيّة بعد رصد أمين لمنحنيات تطور أسسها الاقتصادية. فقدم ما لم يقدمه «المؤرخون» أصلاً في هذا الصدد، وقوّم التعميمات الخاطئة والأحكام المتعسفة التي انزلت عليها من سبقه من المفكرين التراثيين المثاليين والماديين - فضلاً عن المؤرخين.

لذلك نعتقد أن الدكتور مروّة بتواضعه الجرم ظلم نفسه وهون من شأن إنجازاه الجليل حين صاغ عنوانه على النحو الذي صيغ به. أقول هذا بعد القيام برصد شامل لتأريخ الحقبة التي تعرض لها والعقب التي تلتها وفقاً للرؤية الجدلية الصراعية ذاتها والمنهج المادى التاريخى ذاته.

لذلك أرى أن حملة مُنتقِده على «تاريخانيته» غير ذات موضوع وأقل ما توصف به أنها «لا تاريخية».

لن استطرد في تبيان أوجه الخطأ في تلك الانتقادات لأن بعضها سبق بسطه من قبل بصدد مشروع الدكتور إميل توما، والبعض الآخر سنعرض له من بعد حين نعالج مشروع الدكتور طيب تيزينى.

لذلك ساكتفى بمثال واحد وهو حكم الدكتور توفيق سلوم على الدكتور مروّة بأن «تشكيلاتية» الأخير بصدد الحقبة السابقة والحقبة اللاحقة على عصر المتوكل بالله العباسى تقتدر إلى الضبط التاريخى ^(١). يقول

(١) نفسه ص ١٨٦.

الدكتور مروة «كانت مرحلة ما بعد عهد المتوكل تمثل مرحلة العناصر المحافظة والمعادية للمكتسبات الإيجابية في عهد المأمون»^(١).

لقد أثبتنا سلفاً اتسام مرحلة المأمون بالطابع البورجوازي الإصلاحى - لا الثورى - كما أثبتنا أن عهد المتوكل يؤرخ لبدء إقطاعية الاستغلال، بما يغنى عن التكرار، لذلك فإن عبارة الدكتور مروة المقتضبة - والتي فصلها فى فصل كامل من بحثه - تعبر تعبيراً أميناً عن حقيقة الواقع التاريخى على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية بل السياسية، ومن ثم الفكرية.

ومن الغرابة أن يلوذ الناقد بالصمت فلا يبين وجه الخطأ فى مقولة الدكتور مروة السابقة، فلم يقدم دليلاً «تاريخياً» واحداً يخطئ هذه المقولة. كما لم يقدم الحكم البديل الصحيح فى نظره عن طبيعة التشكيلات السوسيو - اقتصادية إبان تلك الحقبة. إنما لجأ إلى منطقية شكلانية يدعم بها انتقاده وهى أن مرحلة المتوكل «يلزم أن تكون أرفع على طريقة تطور القوى المنتجة»^(٢).

لا حاجة بنا للاستطراد فى نقد هذا الطرح منهجياً لأنه ينم عن إهدار كامل للمنهج المادى التاريخى. إنما نفسره من زاوية تصور «لا تاريخى» يعول على اعتساف انطباعى خاطئ هو أن عصر المأمون يمثل المرحلة «العبودية»، وأن عصر المتوكل يعبر عن مرحلة تالية أرقى هى المرحلة الإقطاعية، وهوما قفدناه من قبل وأثبتنا خطئه.

أما بخصوص «تاريخية» الدكتور طيب تيزينى التى نقدها الدكتور

(١) النزعات المادية، ج ١، ص ٨٨٥.

(٢) توفيق سلوم: السابق ص ١٨٧.

توفيق سلوم فتحتاج إلى مزيد من الاسترسال. وهذا راجع - فيما نرى - إلى أن مشروع الأول انطوى بالفعل على أحكام خاطئة ومجازفات مغامرة وتناقضات واضحة بصدد التاريخ الإسلامى الوسيط. ويرجع ذلك إلى اعتساف منهجه إلى حد «لئى عنق» الواقع من أجل تطويره لإثبات صحة أحكامه الفكرية المسبقة؛ وهو أمر سهل من مهمة منتقده فى الوقوف على تلك الأخطاء دون لئى أو عناء.

لكن من الإنصاف أن نخفف الوطء فى انتقاد «تاريخية» تيزينى إذا ما وضعنا فى الاعتبار أن مشروعه سابق زمنياً عن سائر المشروعات التراثية التى تتبنى منهج المادية التاريخية. كما أنه أنجز مشروعه فى ظروف غياب كامل للتاريخ «المنهج» فى أعمال نظرائه من المثاليين العرب، وحسبه لذلك فضل الريادة فى اقتحام حقل ملفن ميثوث بالانغماس. وحسبه أيضاً أن مشروعه الذى أثار ما أثار من غبار الحوار العلمى البناء حول قضايا التراث وإشكالياته؛ مهد الساحة للمشروعات التراثية التالية.

ولسنا بصدد تقديم عرض شامل لمفهوم التاريخ فى مشروع الدكتور تيزينى؛ لأننا عالجنا الموضوع تفصيلاً فى دراسات سابقة ^(١). وما يعنينا فى هذا المقام فقط نقد الدكتور سلوم «لتاريخية» تيزينى.

عندما تطرق الأخير لدراسة بعض فلاسفة الإسلام نوى الاتجاهات المادية كالفارابى وابن سينا وابن رشد وحاول تفسير ماديتهم وفقاً لمنهجية

(١) راجع: محمود إسماعيل: «سوسيولوجيا، ج ١، ص ٢٣١، ٢٥٦.

جع: محمود إسماعيل: «أدلة التراث، فصل فى كتاب «الإسلام السياسى».

مادية تاريخية؛ ذهب إلى أنهم «عاشوا فى مجتمع كانت فيه العلاقات
البورجوازية المبكرة تشرب بعنقها نحو الاستمرار وتطمح فى حياة الوجود
الشامل»^(١).

وحين درس أصحاب الاتجاه المثالى النصى كالاشعرى والفزالى من
منظور مبادئ تاريخى أيضاً؛ ذهب إلى أنهم عاشوا فى نفس الحقبة
التاريخية التى حكم عليها بقوله: «إن الريادة الاجتماعية والاقتصادية آنذاك
كانت فى يد الإقطاع المتعاضم النفوذ».

لقد كشف الدكتور سلوم عن هذا التناقض بحق؛ لكنه - كعادته - لم
يحاول تصحيح الخطأ - الذى نقره عليه - بتبيان حقيقة «الرؤية
التشكيلانية» - حسب نصح - أو الواقع الاقتصادى - الاجتماعى التاريخى
آنذاك. بل اكتفى بحكم مبتسر فعواه أن هذا الواقع كان أكثر تعقيداً^(٢) مما
تصور تيزينى. وهو أمر يحفزنا إلى الحكم بانتهاكهما معاً حقائق التاريخ
العيانية.

وبغض النظر عن خطأ تيزينى فى تصنيف ابن سينا ضمن التيار
المادى؛ إذ نرى ويرى غيرنا فيه فيلسوفاً مثالياً أغرق فى العرفان الصوفى أو
فيما أسماه الدكتور محمد عابد الجابرى «الهرمسية»^(٣)، بغض النظر عن
ذلك نرى أن الدكتور تيزينى أهدر «التاريخية» حين نسب هؤلاء الفلاسفة

(١) راجع: مشروع رؤية ص ١٢٤.

(٢) توفيق سلوم: المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٣) محمد عابد الجابرى: تكوين العقل العربى، ص ١٦٥ وما بعدها.

الماديين إلى عصر تاريخي واحد ذي تشكيلة اجتماعية واحدة. كما جمع بالمثل بين الأشعرى - القرن الثالث الهجري - وبين الفزالي - القرن الخامس الهجري في عصر تاريخي واحد أيضاً.

كذلك خالفه الصواب حين ذهب إلى أن العصر الذي جمع الفلاسفة الماديين عبر عن إرهابات «البورجوازية المبكرة». والصواب أن هذه الإرهابات البورجوازية سابقة تماماً على عصور هؤلاء الفلاسفة (من القرن الرابع إلى أوائل القرن السادس الهجريين) إذ تضرب جذورها إلى بدايات العصر الأموي (القرن الأول الهجري)^(١).

أما عصر الفارابي فيقتون «بالإقطاعية المرتجعة» من منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن الرابع الهجري^(٢) بينما عاصر ابن سينا عصر «الصعوبة البورجوازية الأخيرة» التي شملت الحقبة ما بين منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس^(٣). أما ابن رشد فقد عاصر ذروة سيادة «الإقطاعية العسكرية»^(٤) خلال القرن السادس الهجري.

ويخصصون التيار النصي؛ نجد الأشعرى معاصراً ومنظراً لعصر «الإقطاعية المرتجعة» الذي أشرنا إليه سابقاً، بينما ينتمي ابن رشد إلى عصر سيادة الإقطاعية العسكرية الذي أشرنا إليه بالمثل.

في ضوء هذه الأخطاء الأولية والخطيرة في رصد تطور الواقع

(١) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج١، ص ٥١، وما بعدها.

(٢) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج٢، ص ١٠ وما بعدها.

(٣) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج٢، ص ١٢٠ وما بعدها.

(٤) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج٢، ص ٢٣٥ وما بعدها.

الاقتصادي الاجتماعي لتاريخ العالم الإسلامي الوسيط يمكن تفسير الرؤية التاريخية المضببة في مشروع الدكتور طيب تيزيني، لكنه مع ذلك لم يخطئ في تصنيفه للتيار الأول باعتباره تياراً عقلانياً مادياً، باستثناء ابن سينا الذي تحفظنا من قبل على موقفه. كما لم يخطئ البتة في تصنيف التيار المثالي الذي ضم الأشعرى والغزالي؛ لأنهما معاً عاصرا الإقطاعية ونظرا لايديولوجيتها، الأول لإقطاعية الاستقلال والثاني للإقطاعية العسكرية.

أما عن وجود تيارين فلسفيين متعاصرين، فأمر منطقي تماماً نظرياً وتاريخياً. على المستوى النظري تتأسس المادية التاريخية والجدلية بدهة على صراع الأضداد. لكن المعول عليه هو لمن من التيارين كتب السيادة؟

وعلى الصعيد التاريخي عاصر الفارابي الأشعرية وإن لم يعاصر الأشعرى نفسه. إذ معلوم أن الأشعرية طبقات - حسب المفهوم الإسلامي الزماني - فهناك طبقة أبي اسحق الإسرائيلي والحافظ الجرجاني، تليها طبقة أخرى عبر عنها أبو بكر الباقلائي، وثالثة من أهم رموزها الحافظ الهروي، تلتها أخرى من أعلامها الخطيب البغدادي، وخامسة على رأسها الغزالي، فسادسة من أعلامها فخر الدين الرازي وعز الدين بن عبد السلام^(١). ولا تناقض البتة في معاصرة هؤلاء الفلاسفة الماديين كالفارابي وابن رشد.

أما عن تداخل الآراء بين كل من التيارين بله عند المتكلم أو الفيلسوف الواحد؛ فهو مصداق تداخل الطبقات وتباين الشرائح داخل

(١) نفسه من ٢٢٤ وما بعدها.

الطبقة الواحدة؛ تأسيساً على عدم حسم الصراع الطبقي حسماً قاطعاً في التاريخ الإسلامي الوسيط على الأقل حتى منتصف القرن الخامس الهجري. ونرى أن هذا التداخل في الأنماط والأفكار يعزى كذلك إلى محدودية الإطار الزمني الذي شهد أعلى درجات الصراع وأكثرها حدة - خصوصاً خلال القرن الخامس الهجري - «وהלزونية» حركة الصيرورة التاريخية بصورة أقرب ما تكون إلى تصورات القائلين «بنظرية النورات» في تفسير التاريخ.

كل هذا يفسر لماذا نتحفظ في قبول أحكام الدكتور تيزيني التي تعول على القطع الكامل في تصنيف مفكرى الإسلام، برغم اعتقادنا في صحة تصنيفاته بوجه عام. فالأشعري على سبيل المثال لم يكن نصياً في مقابل المادية الصرفة للاعتزال كما أثبتنا من قبل. والفارابي ورغم ماديته - هوت منظومته الكثير من المثاليات الأفلاطونية ^(١) والأفلوطينية، والغزالي - رغم نصيته وتصوفه «انطوت مغامرته على إبداع ليس أقل شأناً في تاريخ العقل الإنساني من مسالك فلاسفة عصره» ^(٢). على حد تعبير دي بور. وحتى ابن رشد الذي لا نشكك في ماديته؛ حالت التقيُّ «نون أن يفصح تماماً عن مكنون عبقريته» ^(٣).

(١) نفسه ص ٣٣٤ وما بعدها.

(٢) نفسه ص ٢٤٣.

(٣) نفسه ص ٢٤٣ وما بعدها.

ومن المفيد أن نتوقف برهة عند ابن رشد للإجابة على سؤال مهم خاص بجدلية العلاقة بين الفكر والواقع، هو:

كيف بلغ الاتجاه الفلسفى المادى ثروته عند هذا الفيلسوف برغم كونه عاش عصر ترسيخ الإقطاعية العسكرية؟

الأمر فى ظنى لا ينال من الرؤية المادية للتاريخ؛ إذا ما وضعنا فى الاعتبار عدة حقائق هى:

أولاً: أنه كان آخر الفلاسفة المسلمين؛ فقد له استيعاب التراكمات المعرفية السابقة والفلسفية على نحو خاص وانتقل بها إلى كيفية متطورة. كما أنه عاش حقبة قصيرة فى ظل الموحدين اتسمت بضعف الإقطاعية - إلى حين - ثم انتكست بعد عهد أبى يعقوب المنصور ذلك السلطان الموحدى المستتير الذى كلفه بمهمة شرح أعمال أرسطو الفيلسوف.

ثانياً: إن الفلسفة الرشدية عبرت عن «الوَجْهِ الأخير للعقلانية قبل الانطفاء». وحسبنا أن العقيدة الموحدية التى وضعها ابن تومرت ضرب بها عرض الحائط وعادت المالكية النصية أيديولوجية رسمية للدولة الموحدية والدول الثلاث التى أعقبتها (١). وهذا يفسر لماذا اضطهد ابن رشد نفسه وأحرقت أعماله. لم يكن لذلك من تفسير إلا سيادة الإقطاعية العسكرية من جديد، بأيديولوجيتها النصية المعادية للفلسفة والفلاسفة.

ثالثاً: بالرغم من رفضنا للنظريات التى تعزل الفكر عن الواقع السوسيوثقافى وترى قوانين تطوره فى الفكر ذاته، إلا أننا نرى أن التطور

(١) راجع: محمود إسماعيل: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص ١١٩ وما بعدها.

على صعيد الفكر يحتاج إلى إطار زمانى أطول بكثير مما تتطلبه التغيرات السياسية والتحولات الاقتصادية. فالانقلابات السياسية يمكن أن تحدث بين يوم وليلة، والأوضاع الاقتصادية يمكن أن تتقلب بقرار سياسى. أما تغيير الأفكار والمعتقدات فتأتى مواكبة لتلك التحولات وتستغرق مدى زمانياً أطول لكى تسود وتترسخ.

وهذا لا ينفى صحة القاعدة الخلدونية القائلة «باختلاف الناس فى عوائدهم ونحلكم باختلاف حظهم من المعاش»^(١) فقد فطن ابن خلدون إلى أهمية الزمان بالنسبة للتطور الاجتماعى والفكرى حين قال^(٢): «إن أحوال الأمم وعوائدهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأزمنة وانتقال من حال إلى حال». بل إنه رصد المدى الزمانى اللازم لترسيخ الفكر الجديد على النحو التالى: «وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغيرون عوائد جيلهم. ومع ذلك يقع فى عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت بين عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء، وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لا يزال التدرج فى المخالفة حتى ينتهى إلى المباينة بالجملة»^(٣).

لقد فطن ابن خلدون إلى حقيقة طالما غابت عن الكثير من المفكرين

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٨، المطبعة التجارية، مصر؟.

(٢) نفسه ص ٢٨.

(٣) نفسه ص ٢٩.

العرب حين أثبت «الاستمرارية» التاريخية فى إطار قوانين الجدل - قبل أن تكشف المادية الجدلية هذه القوانين بقرون - وذلك من خلال استقراء واعٍ للتاريخ «لم يقل بالطرفة» التى يروج لها التراشيون المثاليون من الأصوليين، كذا من المبهورين بالمناهج الأوروبية المعاصرة ممن يروجون لمقولة «القطيعة الإيستمولوجية»^(١) بل من خلال الجدل الصراعى «تنوب القفزات أو القفزات البنيوية فى الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية، لأن هذه القفزات ليست فى حقيقتها الاجتماعية الفعلية نفيًا أو تنافيًا فى إطار وحدة الاستمرار والتماثل، بل هى تحويل ثورى للبنية الاجتماعية بحركة فيها ليست حركة الذات بل حركة الصراعات الطبقة (٢).

إن غياب التحولات الثورية فى البنية الاجتماعية للعالم الإسلامى الوسيط هى التى أفرزت خصوصية حركة التاريخ الإسلامى وتلك الخصوصية التاريخية كانت فيما نرى - غائبة فى معظم المشروعات التراثية المعاصرة، لكن تلك الخصوصية لا تنبوتاريخ العالم الإسلامى عن القوانين العامة للمادية التاريخية إذا ما وضعنا فى الاعتبار «إن كل نمط إنتاج قابل لأن يتطور فى اتجاهات متباينة تبعاً للظروف الخارجية وتبعاً للوسط التاريخى الذى تواجد فيه»^(٣).

(١) راجع: محمد عابد الجابرى: المرجع السابق ص ٨٧.

(٢) راجع: مهدى عامل: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية ٩، ص ٢٣٩ بيروت ١٩٨٩.

(٣) مجموعة من الدارسين: حول نمط الإنتاج الآسيوى، ص ١١، بيروت ١٩٧١.

من هنا تبدو أهمية التاريخ فى دراسة التراث، ومن هنا تبرز إلى «المؤرخ - الفكر» القادر وحده على التطبيق الصحيح لقوانين التاريخية؛ بحيث يمكن حلحلة إشكاليات التاريخ عن طريق الاء بالفكر، وفك طلسمات الفكر بالتاريخ.

رحلة ابن بطوطة

مصدر مهم لدراسة الطرق الصوفية

في الشرق الإسلامي

شكل التصوف تياراً رئيسياً من تيارات الفكر الإسلامى، وأثر فى المجتمعات الإسلامية تأثيرات هامة سواء بجوانبه الإيجابية أو السلبية.

فخلال القرون الستة الأولى من التاريخ الهجرى، تجلت إيجابيات التصوف حين كان نزعة للزهد والتقى فى مبدأ نشأته، ودعوة لمقاومة مفسد النزعة الدنيوية التى غمرت العالم الإسلامى بعد الفتوحات، ويعبر القشيري عن ذلك بقوله: «قلما ظهرت البدعة وتشاحنت الفرق، انفرد خواص أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن طوائف الغفلة باسم الصوفية».

وفى نفس المعنى ذكر ابن خلدون «التصوف هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً فى أهل السلف. قلما فشا الإقبال على الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية».

على أن هذه المفسد التى تصدى لها المتصوفة خلال القرنين الهجريين الأولين لم تكن ذات طابع أخلاقى بقدر ما كانت تعبر عن ظروف اجتماعية وسياسية تعثت فى ظهور اتجاهات دنيوية على حساب الدين، وفُرقة سياسية عبرت عنها الفرق التى نشأت إبان الفتنة الكبرى.

وحين تفاقمت المشكلات السياسية والاجتماعية فى العصر الاموى، تحول التصوف من كونه نزعة فردية للزهد إلى حركة جماعية ذات أطر فكرية. وقد عبر عن هذه المرحلة الجنيد البغدادي ونو النون المصري اللذين يعزى إليهما فضل وضع الأسس الفكرية لهذا الاتجاه. تلك الأسس التي تشكل إطاراً فلسفياً ينطلق من فكرة وحدة الوجود.

وفى القرن الثالث الهجرى، انتكست إصلاحات الثورة العباسية فتحول التصوف إلى أيديولوجية ثورية تناهض الفوضى السياسية والتسلط العسكرى وتتطوى على أبعاد اجتماعية عبرت عنها حركة الحلاج الذى كان عضواً فى تنظيم الحركة القرمطية.

تلت ذلك مرحلة شكل التصوف إبانها تياراً إنسانياً يدعو إلى التوفيق بين سائر القوى السياسية الدينية المتصارعة، بل تطلع إلى ما هو أبعد من ذلك فاستهدف المصالحة بين الأديان. ولا يخفى تأثير النهضة العلمية والفكرية التى ازدهرت آنذاك خلال القرن الخامس الهجرى فى تلك الانعطافة الإيجابية للتصوف.

وحين انتكست هذه النهضة بانتكاس الصحوة الاقتصادية - الاجتماعية البورجوازية - حول منتصف القرن الخامس الهجرى - تحول التصوف إلى حالة من الاغتراب فنفى نحواً غريباً متأثراً فى ذلك بالآفلاطونية المحدثة. وخير مثال على ذلك نظمته فى فكر السهروردي الذى اتخذ طابعاً مرطقياً.

وحين حسم الصراع الاجتماعى فى القرن السادس الهجرى لصالح الإقطاعية العسكرية همار التصوف أيديولوجية شعبية وأصبح غطاءً فكرياً للنظم الإقطاعية العسكرية التى ناهضت النزعات العقلانية لصالح الخرافة

والشعوذة. ففشلت الطرقية بمظاهرها السلبية المعبرة عن انحطاط الحضارة العربية الإسلامية^(١).

لقد ظهرت الطرق الصوفية كنظام اجتماعى ومؤسسة شعبية تساندها النظم الاقطاعية العسكرية، حتى أن مشيخة الخانقاه كانت من الوظائف الكبرى فى الدولة حيث كانت تصدر لها قرارات من ديوان الإنشاء السلطانى.

وقد تأثر النظام الطرقى بالسلك التنظيمى للحركة الإسماعيلية فمراتب الصوفية الطرقية من القطب إلى الود إلى البدل إلى المريد تقايله عند الإسماعيلية مقامات الإمام وداعى الدعاة والقيىم والتابع.

وحرص السلاطين والأمراء والوزراء والموسرون على تأسيس أماكن لتجمعات المتصوفة تعرف بالزوايا أو الخوانق أو التكايا.

ومن أهم هذه الطرق الرفاعية والقادرية والبوية والشاذلية وغيرها.

لقد كانت أماكن إقامة دائمة للمتنطعين من «الفقراء»^(٢) أو «ال دراويش» المنقطعين للعبادة. ثم تحولت إلى يؤر للفساد بعد أن عدل الصوفية عن التقشف وانحرفوا إلى الرذيلة. وصدق فيهم قول المقرئزى^(٣) «لا ينسبون إلى علم ولا ديانة، وإلى الله المشتكى»، وإن كان ابن خلدون^(٤)

(١) حول مزيد من المعلومات، راجع. محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص ١٥٦ وما بعدها، الكويت ١٩٨٩.

(٢) أطلق هذا المصطلح على الصوفى كناية عن الزهد والتقوى.
انظر: الشعرانى لواقع الأتوار فى طبقات السادة الأخيار ج ١، ص ٢٤٢، القاهرة ١٨٨١.

(٣) المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ٤، ٢٧٢، القاهرة ١٩٠٧.

(٤) انظر: المقدمة، ١٢٤، ١٢٥، القاهرة ١٩٠٩.

يتحفظ على ذلك فيقول: «ومن هؤلاء المريدين من المتصوفة قوم بهليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء، وهم مع ذلك صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين».

لقد كان الإقبال على الطريقة حلاً سلبياً لمشكلات الفقر والمعاناة التي سادت إبان تسلط الدول والسلطات الإقطاعية العسكرية^(١). ومع ذلك كان مؤثراً على الانحطاط الاجتماعى والدينى والأخلاقي. من مظاهر هذا الانحطاط مخالفة تعاليم الإسلام الصحيحة، إذ استحل الدراويش ترك الصلاة، لأنهم فى ذكر دائم مع الله... كذلك التعويل على البطالة وترك العمل إلى حد التسول مبالغة فى التوكل على الله إلى حد التواكل. كذلك تخلوا عن الزهد وركنوا إلى المتع الحسية والتردى فى الرذيلة لأنهم فى حل من التكاليف الشرعية^(٢).

كانت الطريقة بهذا المعنى بمثابة اغتراب وتغييب للوعى، وهو أمر كفل للنظم المتسلطة البقاء والاستمرار. ومن ثم لم تتعاس عن الترويج لها، فأسست الزوايا وأغدقت على الشيوخ وكرست الأوقاف والحبوس للإنفاق على الدراويش.

تلك الظاهرة المعبرة عن انحطاط العالم الإسلامى جديرة بالدرس والبحث ولا غرو فقد أفردت لها الكثير من الدراسات لكن فى إطار تجزيئى إقليمى محلى، دون تعويل على مسح شامل يستكنه علل انتشارها وسيادتها العالم الإسلامى منذ أواخر القرن السادس الهجرى.

(١) سعيد عاشور: دولة المماليك البحرية، ص ١٨٦، القاهرة ١٩٥٩.

(٢) محمود إسماعيل: المرجع السابق.

وهنا تبرز القيمة الحقيقية لرحلة ابن بطوطة الذي جاب سائر بلدان العالم الإسلامي وعاین الظاهرة عن كثب وخالط الدراويش والفقراء شيوخاً ومريدين وضمن ملاحظاته كتابه اللذ «تحفة النظار». كاشفاً عن أسباب ذیوعها وعلل شیوع مؤسساتها فضلاً عن نظمها ورسومها وتقاليدها، معللاً ومدققاً لعوامل استمرارها وطرائق حياة أتباعها، وموضحاً جوانبها الإيجابية والسلبية على حد سواء. ولا غرو فإن بطوطة رحالة مغربي أحاط بقوام التصوف والطرقية في الغرب الإسلامي، فضلاً عن كونه عالماً وفقهياً وقاضياً ومتصوفاً أيضاً في فترة من فترات حياته.

من هنا تبرز قيمة معلوماته باعتباره شاهد عيان عارَكَ في رحلته أهوالاً من أجل المعرفة، قدر له أن يقدم لتلك الظاهرة عرضاً شاملاً يمسح كل بلدان الشرق الإسلامي ويكتب بحياد وموضوعية عن ظاهرة طالما اختلف الدارسون في تميّنها.

مهمة هذه الورقة ليست تقديم عرض وافٍ عن تلك الظاهرة، بقدر إبراز قيمة المعلومات المتناثرة في ثنايا «الرحلة» في التاريخ الشمولى لها وتعليل أسباب انتشارها تعليلاً مقنعاً. كما تكشف معلومات ابن بطوطة - خصوصاً في حديثه عن كرامات الصوفية - عن البنية العقلية للتفكير الإسلامي خلال عصر الانحطاط، بما يلقى من ضوء مبهٍر على تأثير الموروث الثقافي في بنية العقل العربي «المستقبل» المعاصر.

وننوه بأننا قصدنا - بوعي - الاقتصار على رحلة ابن بطوطة فقط في تقديم هذا العرض الموجز، بهدف تبيان أهمية معلوماتها من ناحية

وتقديم رؤية مغربية خالصة توضح منظور المغرب إلى المشرق بما يكشف عن حقيقة التواصل الحضارى بين جناحى العالم الإسلامى برغم الضعف السياسى والعسكرى والانهيـار الاجتماعى والأخلاقى والتخلف الفكرى الذى شكل بنية عصر الانحطاط.

وقد صنفنا معلومات ابن بطوطة حسب خطة موضوع البحث التى تعالجه على النحو التالى:

- ١ - سيادة الطريقة فى العالم الإسلامى إبان عصر ابن بطوطة.
- ٢ - الجهود الرسمية وغير الرسمية فى تأسيس الزوايا والخوانق.
- ٣ - البناء التنظيمى للطريقة.
- ٤ - البنية الفكرية للدراويش.
- ٥ - سلبات وإيجابيات الطريقة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وأخلاقياً ودينياً وفكرياً.

بخصوص المحور الأول، تثبت رحلة ابن بطوطة انتشار الزوايا والخوانق والتكايا والأريطة فى سائر مدن العالم الإسلامى الشرقى التى زارها. فقد أشار إلى مواطنها ومواضعها فى بلدان مصر والشام وشبه الجزيرة العربية وآسيا الصغرى وبلاد فارس وما وراء النهر وبلاد الهند وحتى الصين. هذا بالإضافة إلى بلاد المغرب والأندلس. لقد كان يحل ضيفاً على هذه الزوايا ويسمع من شيوخها ويعايش فقرائها.

ولا بأس من استعراض أهم هذه الزوايا.

ففى مصر، نزل بزواية العابد أبى عبد الله المرشدى بمعية بنى
مرشد قرب الاسكندرية ^(١)، وبدمياط حل بزواية الشيخ أبى قفل ^(٢) وزاوية
الشيخ جمال الدين الساوى شيخ طائفة القلندرية الذين كان من عادتهم حلق
لحامهم وحواجبهم ^(٣) وفى تنيس نزل بزواية الشيخ شمس الدين القليوبى
وقضى بها عدة أيام ^(٤).

أما زوايا القاهرة المعروفة بالخوانق فقد ذكر أن كل طائفة كانت
تسكن زاوية خاصة بها، وقد التقى فيها بالكثير من الدراويش العجم ^(٥).
وهذه الخوانق تختلف عن الأريطة التى غالباً ما تكون خارج المدن، منها
الرباط الكائن بدير الطين الواقع على طريق الحج ^(٦). وكانت معظم زوايا
أخميم تخص الطريقة الشاذلية ^(٧). كما نزل بزواية الأفرام فى قوص ومر
بزوايا كثيرة فى الأقصر وإسنا ^(٨). كما أخبرنا بزوايا أخرى كثيرة نزل بها
فى طريق عودته من المشرق إلى المغرب.

(١) انظر: تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ص ٤٢، بيروت، ١٩٨٥.

(٢) نفسه ص ٤٨.

(٣) نفسه ص ٤٩.

(٤) نفسه ص ٤٨.

(٥) نفسه ص ٥٤.

(٦) نفسه ص ٦٣.

(٧) نفسه ص ٦٧.

(٨) نفسه ص ٦٨، ٦٩.

وفى فلسطين نزل بخانقاه أبى عبد الله الغرناطى الخاصة بطائفة
الرفاعية، وقد صحب شيوخها وأبس خرقتهم^(١).

أما أهم زوايا الشام، فتلك التى بنيت قرب قبر الصحابى أبى عبيدة
ابن الجراح^(٢)، وزاوية الإبراهيمى بحصن الأكراد^(٣)، وفى إنطاكية عدد ابن
بطوطه زوايا كثيرة^(٤)، وفى مدينة صهيون نزل بزاوية أسست بجوار قبر
العابد عيسى البدوى^(٥)، وفى اللاذقية نزل بزاوية الصوفى الشهير إبراهيم
بن أدهم^(٦)، ولاحظ أن مزاره صار سوقاً موسمية^(٧)، وعدد ابن بطوطه
زوايا كثيرة بدمشق^(٨) ذكر أنها سُميت خوانق كما هو الحال فى مصر^(٩).
وهذا راجع إلى خضوع الشام لحكم سلاطين المماليك فى مصر، وإن تميزت
معظم خوانق الشام بتخليدها أسماء مشاهير أقطاب الصوفية.

وفى الحجاز لاحظ ابن بطوطه أن زواياها سميت بالأربطة، وأنها لا
تقتصر على سكان الاقليم، بل إن معظم فقرائها كانوا من المجاورين
لوالدين من أنحاء العالم الإسلامى خصوصاً من المغرب والأندلس^(١٠)، من

(١) نفسه ص ٧٨.

(٢) نفسه ص ٨٠.

(٣) نفسه ص ٨٤.

(٤) نفسه ص ٩١.

(٥) نفسه ص ٩٣.

(٦) نفسه ص ٩٥.

(٧) نفسه ص ٩٦ - ٩٨.

(٨) نفس المصدر والصفحات.

(٩) نفسه ص ١١٨.

(١٠) نفسه ص ١٢٧.

أهم هذه الرباطات رباط السدرة الذي يغص بمجاورين من مصر والشام على وجه الخصوص^(١)، ورباط أبي الربيع الذي يتعيش فقراؤه من النور^(٢). ورباط كلاله الذي حظى بهبات عظيمة من سلاطين الهند^(٣).

أما بلاد اليمن فكان معظم زواياها للصوفية الزيدية، وقد اشتهرت بدراسة علم التوحيد^(٤).

أما زوايا ظفار فقد اشتهرت بمكانتها المهمة إذ كانت تجير اللاندين بها من عسف السلاطين^(٥).

وفي العراق وجدت زوايا خاصة بالشيعة وأخرى سنية. وقد امتازت الشيعة منها بوجود المدارس فضلاً عن «حسن عمارتها»^(٦).

وقد أسس معظمها في منطقة النجف الأشرف وعرفت بثرائها ورسومها وطقوسها الخاصة، وقد قصدها المتشيعون من سائر أرجاء العالم الإسلامي^(٧).

أما التصوف السني فمن أهم طوائفه الرفاعية الذين كان لهم زوايا في سائر مدن العراق^(٨) خصوصاً في البصرة التي اشتهرت زواياها بإكرام أبناء السبيل^(٩).

(١) نفسه ص ١٧٣.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفسه ص ١٧٤.

(٤) نفسه ص ٢٧٣.

(٥) نفسه ص ٢٨٧.

(٦) نفسه ١٩٨.

(٧) نفسه ص ١٩٩.

(٨) نفسه ص ٢٠٥.

(٩) نفسه ص ٢٠٨.

وقد جمعت فارس بين الأريطة والزوايا، وقد انتشرت الأولى على ساحل الخليج. أما الزوايا فمن أشهرها ما أقيم في عبادان^(١) وغيرها من مدن فارس. وقد أثنى ابن بطوطة على كرامات متصوفيه^(٢)، ولا غرو فبلاد الفرس هي موئل التصوف الإسلامي في نشأته الأولى ومنها انتشر في المشرق والمغرب.

أما آسيا الصغرى، فقد استعاضت نظام الزوايا بنظام آخر هو «نظام الأخيه» الذي نرى أنه نو أصول بينظية عريقة. هذا النظام الذي غمر البلاد بمدنها وقراها^(٣)، والذي عبر عن نظام الفتوة الإسلامي الذي يعزى إلى علي بن أبي طالب كمثل أعلى للفتيان في النجدة والفروسية وإغاثة الملهوف ومعاونة الغريب. ولا غرو فقد كان رجاله من الشبان غير المتزوجين، الذين أسسوا مراكز لهم - أشبه بالزوايا - وأثثوها بالفرش وزودوها بالخيل. وقد ارتبط هذا النظام أيضاً بأصناف الحرف، فكان الفتيان يعملون نهاراً ويشترون بأجورهم ما تحتاجه الزاوية من أثاث وطعام وسروج وغيرها مما يحتاجه الوافد ومن الغريباء الذين وفروا لهم إقامة طيبة. وفضلاً عن إقامة الأذكار والتلاوات الدينية كانوا مولعين بالرقص والفناء^(٤).

وقد قدم الفتيان لابن بطوطة مساعدات جلى، فكانوا يتنافسون على استضافته وإرشاده في تسفاراته عبر بلادهم، كما كانوا يقدمونه للحكام الذين بالغوا أيضاً في إكرامه^(٥).

(١) نفسه ص ٢١٠.

(٢) نفسه ص ٢٢١.

(٣) نفسه ص ٣١٤.

(٤) نفسه ص ٣١٥.

(٥) نفسه ص ٣١٩.

وقد وقف ابن بطوطة على رسوم وعادات وأنماط حياتهم^(١) التي سنعرض لها في موضعها من الدراسة.

وما يعيننا في هذا المقام أن هذا النظام كان على صلة بالطريقة الصوفية وخصوصاً الطريقة الرفاعية^(٢).

وفي آسيا الوسطى ظهرت تأثيرات التصوف الفارسي والطريقة العراقية خصوصاً الطريقة الرفاعية. وقد امتازت زواياها بالاعتماد في تمويلها على هبات السكان من الخيل والبقر والغنم^(٣). كما اشتهرت بتخليد أسماء الفقهاء الأجلاء كالعلامة الزمخشري الذي دُفن بخوارزم^(٤).

أما بلاد الهند، فقد كثرت زواياها خصوصاً على امتداد الطرق التجارية «فلا يفتقر المار بها إلى حمل زاده في الطريق»^(٥).

ولما أوفد ابن بطوطة في سفارة من قبل أحد سلاطين دهلي إلى بلاد الصين، لاحظ أن الجالية الإسلامية بالصين كان لها مساجدها وزواياها التي اعتمدت في تمويلها على التجار^(٦).

تلك وغيرها نماذج دالة على انتشار الطريقة الصوفية في سائر

(١) نفسه من ٢٢٠.

(٢) نفسه من ٢٢٦.

(٣) نفسه من ٢٦٤.

(٤) نفسه من ٤٠١.

(٥) نفسه من ٤٩٨.

(٦) نفسه من ٧٢٣.

أقاليم الشرق الإسلامى، وصفها ابن بطوطة وقارن أحياناً بينها وبين مثيلاتها فى المغرب والأندلس، تلك التى كان الجهاد هدفها الرئيسى (١).

أما عن المحور الثانى الخاص بالجهود الرسمية والشعبية فى تأسيس الزوايا، فقد قدم ابن بطوطة صورة واضحة وشاملة فى هذا الصدد.

إذ بين أن السلاطين قاموا بالدور الأساس فى بناء الزوايا والإنفاق عليها. ويعزى ذلك - فى تقديرنا (٢) - إلى عدة أسباب، منها أن معظم الحكام فى هذا العصر كانوا ينتمون إلى عناصر بدوية كان إسلامها سطحياً، فاعتبروا المبالغة فى تشييد المؤسسات الدينية تعبيراً عن نزعة التدين. ومنها أن أغلبهم تولى السلطنة قسراً، فحاولوا استرضاء رجال الدين لإكساب حكمهم طابع المشروعية. ومنها أن ظاهرة الطرقية بجنوحها نحو الفبيية والسلبية تشكل تياراً غير معارض للسلطة، فعكفوا على نشره وترويجه. ومنها أخيراً اعتقادهم فى كرامات الأولياء وخوارق الصوفية فحاولوا استرضاعهم من قبيل التبرك وذلك بإنشاء الزوايا ووقف الحبوس لتمويلها.

وقد قدم ابن بطوطة من النصوص ما يركى هذا التفسير، إذ ذكر أن السلطان محمد بن قلاوون أكثر من تشييد الزوايا بالقاهرة والأقاليم (٣). وهو

(١) نفسه ص ٧٦١، ٧٦٦.

(٢) من مزيد من المعلومات راجع كتابنا: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى، ج ٣، القاهرة ١٩٩٢.

(٣) تحفة النظار ص ٩٥.

تقليد أخذ به السلاطين السابقون واللاحقون. فالسلطان بيبرس الجاشنكير يعزى إليه إنشاء الخانقاة البيبرسية ^(١). ولكسب ولاء رعاياه أسس السلطان محمد رياطاً في الأراضى المقدسة بين الصفا والمروة ^(٢). ولقد عول سلاطين المماليك في الهند على اتباع سياسة أقرانهم في مصر والشام ^(٣).

وعلى غرار السلاطين أسست زوجاتهم خوانق وزوايا وأربطة «جعلن فيها الطعام للوارد والصادر» ^(٤) تستوى في ذلك نساء سلاطين الهند وبلاد التركستان ^(٥).

ويدهى أن يحضو الأمراء حذو سلاطينهم ^(٦)، خصوصاً في إيران حيث دأبوا على إقامة الرياضات «لخدمة المسافرين» ^(٧). أما أمراء أسيا الصغرى فقد تنافسوا في تشييد الزوايا والمغالات في تزيينها، حتى ليذكر ابن بطوطة أن الأمير فخر الدين أسس زاوية تعد «أحسن ما رأيت في تلك البلاد»، «وجعل انظر فيها لولده والإشراف لمن أقام بالزاوية من الفقراء» ^(٨).

وعلى غرارهم فعلت زوجاتهم، إذ أن إحداهن أسست زاوية بخوارزم «فيها الطعام للوارد والصادر» ^(٩).

(١) نفسه من ١٢٩.

(٢) نفسه من ١٦٢.

(٣) نفسه من ٥٨٥.

(٤) نفسه من ٥٧٣.

(٥) نفسه من ٢٣٢.

(٦) نفسه من ٨٤.

(٧) نفسه من ٢٢٢.

(٨) نفسه من ٣٤٨.

(٩) نفسه من ٤٠٤.

كما أسس الولاة والقضاة خوانق وزوايا كثيرة، نذكر منهم - على سبيل المثال - أمير مدينة أصفهان المسمى خواجه كافى والمعروف بثرانه الذى أهله للإنفاق «فى عمارة الزوايا وإطعام أبناء السبيل»^(١).

وقد تبارى الموسرون - وخصوصاً من كبار التجار ^(٢) - فى تأسيس الزوايا والإنفاق عليها من أموالهم، مثال ذلك أحد أثرياء مدينة ترمذ، والتاجر المعروف فى فارس خواجه إسحق ^(٣) الذى أسس زاوية «يطعم فيها الوارد والصادر وينفق فيها على الفقراء»^(٤).

ونظراً لانتشار الطريقة فى الغرب الإسلامى وانتشار طوائفها فى الشرق، وجدت زوايا فى الشرق أسسها مغاربة وأندلسيون. فالشيخ المغربى عبد الواحد المكناسى أسس زاوية بقوص فى صعيد مصر ^(٥). والفقيه الأندلسى برهان الدين أسس زاوية بإحدى مدن الصعيد^(٦). كما أسس غيرهما زوايا بالشام وأريطة بالمجاز ^(٧).

بل إن بعض اللصوص وقطاع الطرق ممن تابوا حاولوا التكفير عن جرائمهم ^(٨) بإنشاء الزوايا. ذكر ابن بطوطة أن أحد لصوص سجستان

(١) نفسه ص ٢٢٢.

(٢) نفسه ص ٢٢٤.

(٣) نفسه ص ٤٢٢.

(٤) نفسه ص ٦٣١.

(٥) نفسه ص ٦٨.

(٦) نفسه ص ٦٩.

(٧) نفسه ص ٨٢.

(٨) نفسه ص ٣٢.

«كان له جماعة من فرسان الأعراب والأعاجم يقطع بهم الطريق، وكان يبنى الزوايا ويطعم الوارد والصادر». وقد أثر عن بعضهم الكرامات والإتيان بالخوارق بعد توبتهم^(١).

هكذا كشف ابن بطوطة عن الجهود الرسمية وغير الرسمية في تأسيس الزوايا والأريطة وقدم صورة لا نجد لها نظيراً في المصادر الأخرى.

أما عن المحور الثالث الخاص بنظم الطرقية ورسمها وطقوسها، فالمعلومات غزيرة بصدها في المصادر. لكن ابن بطوطة قدم الجديد في رحلته نشبته على النحو التالي:

كشف ابن بطوطة عن مصادر تمويل الزوايا وإعاشة الفقراء بها، ففضلاً عن الهبات والندور والأموال التي يتبرع بها الأفراد، وقف على مصدر هام هو الأوقاف والحبوس السلطانية سواء أكانت مزارع أو أسواق، فضلاً عن الهبات والعطايا والمنح السلطانية المالية والعينية. ومن هذه الهبات أن السلاطين^(٢) «جعلوا للوارد إلى الزوايا كسوة كاملة ومائة درهم يوم

(١) ذكر ابن بطوطة أن أحد اللصوص اعتاد أن يعاقر الخمر مع ستين من رفاقه الذين اتفقوا فيما بينهم أن تكون سهراتهم بالتناوب في منازلهم. فلما تاب وقدم رفاقه إلى داره ليلة توبته جعل الخمر في قوارير. فلما أرادوا احتساء الخمر فتموا إحدى الزجاجات فوجدوا ما بداخلها حلواً، وهكذا كان الحال مع بقية القوارير. فلما كلموا صاحب الدار في الأمر قال لهم إنه تاب وأقسم أن هذا الشراب هو الذي كانوا يشربونه فيما تقدم. فتأبوا جميعاً وبنوا زاوية انقطعوا فيها للعبادة.

انظر: تحفة النظار ص ٤٣٠، ٤٣١.

(٢) نفسه ص ٣٤٨.

قدومه وثلاثمائة درهم يوم سفره والنفقة أيام مقامه وهى الخبز واللحم والأرز المطبوخ بالسمن والحلواء». كما كشف ابن بطوطة عن الكثير من الطرق الصوفية الواردة إلى المشرق من المغرب وفرق بينها وبين الطرق ذات الأصل الفارسية. هذا بالإضافة إلى تسرب بعض الطرق العراقية إلى أسيا الصغرى. وأخيراً تمييزه بين الطرق الصوفية السنية والشيعية^(١).

بالمثل قدم معلومات جد هامة عن ظاهرة^(٢) «الأخية» التى انتشرت بأسيا الصغرى؛ موضحاً صلاتها بالطرقية وأصناف الحرف عاقداً الصلة بينها وبين نظام الفتوة الذى عرفه الشرق الإسلامى والذى عرف فى المغرب أيضاً باسم «نظام الصقورة».

كما وصف ملابسهم وشعاراتهم وأسلحتهم وأبواقهم وطبولهم وحدد طقوسهم ورسوم نظامهم. هذا بالإضافة إلى مراتبهم وسلطات أمراء طوائفهم ومن يقوم على أمر زواياهم من الشيوخ والأئمة والمؤذنين والخدم والعبيد^(٣). كذلك بين كيفية إدارة الزوايا وتعيين الموظفين القائمين على الإنفاق والمشرفين على الخدم والطباخين والسقائين والفراشين^(٤). وعدد أسماء شيوخ طوائفهم ومدى سلطاتهم على الزوايا التابعة لهم^(٥). وأبان مكانتهم عند السلاطين والأمراء الذين غالباً ما اختاروا منهم حكاماً على المدن^(٦). وأخيراً كشف عن الصلة بينهم وبين شيوخ الصوفية التقليدية الذين كانوا ينتسبون إلى الطريقة الرفاعية^(٧).

(١) نفسه ص ١٩١.

(٢) نفسه ص ٣٢٠.

(٣) نفسه ص ٣٢٢.

(٤) نفسه ص ٢١٣.

(٥) نفسه ص ٢١٤.

(٦) نفسه ص ٣٢٥.

(٧) نفسه ص ٣٢٦.

بل تغفل ابن بطوطة إلى طبيعة الحياة داخل زوايا الفتيان من إقامة الشعائر وقراءة الأوراد إلى الرقص والسماع. كذلك أوضح طقوس الجلوس في الزاوية حسب المراتب^(١).

وأمدنا ابن بطوطة بمعلومات جد مهمة وضايفة عن نظام «المجاورة» بمكة وأفاض في الحديث عن خلوات المجاورين وطوافهم بالحرم وتدارسهم أمور الدين^(٢).

كما ربط ابن بطوطة بين اختيار مواضع إقامة الزوايا وبين مشاهير الصحابة وأقطاب الصوفية الذين ينتمون إلى الإقليم^(٣).

وأخيراً أبان عن موقفه من الطرق الصوفية والفقراء. وهو موقف المحبذ المعجب حيث قال «لله درهم من طائفة ما أكرم نفوسهم وأشد إيثارهم وأعظم شفقتهم على الغريب والطفهم بالوارد وأحبهم فيه وأجملهم احتفالاً بأمره»^(٤).

وفيما يتعلق بمحور الكرامات وتعبيره عن البنية الفكرية للعصر؛ أفرد ابن بطوطة صفحات كثيرة عن الخوارق والكرامات والمعجزات المنسوبة إلى الأولياء مدعماً إياها بوقائع عاينها أو أحداث وقعت له.

من هذه الوقائع ما رواه عن كرامات الشيخ خليفة «صاحب

(١) نفسه من ٣١٥.

(٢) نفسه من ١٧٢، ١٧٣.

(٣) نفسه من ٤٨.

(٤) نفسه من ٣٤٥.

المكاشفات حيث أثر عنه أنه كان يغادر مجلسه بالاسكندرية ويتوجه لتناول اللبن والتمر فى الديار المقدسة ثم يعود إلى المجلس^(١)...

وقد ذكر ابن بطوطة أنه حين التقى به أخبره الشيخ - دون سابق علم - بأنه سيسرح فى العالم الإسلامى حتى يصل إلى الهند حيث سيلتقى بها بأحد الأولياء، وهو ما حدث بالفعل^(٢).

روى أيضاً عن كرامة أحد الأولياء وكان بلا لحية فعنفه القاضى «فزق ورفع رأسه فإذا هو لحية سوداء عظيمة»^(٣).

وفى الشام روى كرامة صوفى استشعر أصحابه الجوع فأمرهم بالتوجه إلى مكان معين، فلما وصلوا إليه «وجدوا حماراً وحشياً ذبحوه وشووه وأكلوا»^(٤).

وفى نيسابور التقى بشيخ آخر أخبره بأن خادمه سيلوذ بالهرب، وقد تحقق ذلك بالفعل حسب شهادة ابن بطوطة^(٥).

وفى الحجاز أساء أحد الأمراء معاملة الصوفية فأصيببت دوابه بمرض عضال، وحين اعتذر لهم «أراقت ما كان فى أجوافها ویرأت مما أصابها»^(٦).

(١) نفسه ص ٣٩.

(٢) نفسه ص ٤٠.

(٣) نفسه ص ٥٠.

(٤) نفسه ص ١٠٠.

(٥) نفسه ص ٤٢٢.

(٦) نفسه ص ٧٤.

وفى أصفهان أبلغه أحد الصوفية أنه بلغ منية فى الدنيا ولن يبلفها
فى الآخرة إلا إذا تصوف، وقد تحقق ذلك بالفعل (١).

روى أيضاً أن نفسه تآقت «لجنة» من نوع ثمين، وعلى التوَدخل عليه
صوفى فقير حقق بغيته (٢).

كما ذكر أن حاكماً ظالماً اضطهد أحد الصوفية وسلط عليه كلاباً
متوحشة لنهشه، لكن الكلاب حين عاينته ولّت أليفة (٣).

وفى الهند روى عن صوفى أهداه «فرجية» وتنبأ بأن أحد الكفار
سيسلبه إياها إبان رحلته، وتحقق كشفه لما وصل ابن بطوطة إلى بلاد
الصين (٤).

وفى شيراز نزل أحد الزوايا وود لو أن معه مصحفاً يرتل فيه القرآن،
وعلى التوافجاء صوفى بإلقاء مصحف بين يديه (٥).

ولم تقتصر تلك الكرامات على الصوفية من السنة، بل انسحبت كذلك
على صوفية الشيعة فأورد كيف كان المرضى يأتون من كل فج إلى قبر على
ابن أبى طالب فى ليلة «المحيا» فيتعبون نصف الليل، وينامون النصف
الأخر ويستيقظون وقد برأت عظامهم (٦).

(١) نفسه ص ٢١١.

(٢) نفسه ص ٢٢١.

(٣) نفسه ص ٢٢٥.

(٤) نفسه ص ٧٠١.

(٥) نفسه ص ٢٣٦.

(٦) نفسه ص ١٩٩.

كما روى ابن بطوطة عن خوارق معروفة للصوفية كاحتحام النيران وشج الرؤوس وما شابه ذلك من أمور اشتهر بها الرفاعية (١). تلك الروايات وغيرها كثير رواها ابن بطوطة عن خوارق وكرامات الصوفية تميظ اللثام عن ظاهرة هامة شهدها العالم الإسلامى إبان عصر الانحطاط بعد أن وئدت التيارات العقلانية وسادت الاتجاهات النصية والغيبية.

أما عن دور الطريقة فى المجتمعات العربية الإسلامية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وتعليمياً وثقافياً، فقد أمدتنا رحلة ابن بطوطة بمعلومات جد هامة.

فعلى الصعيد السياسى أوضح ابن بطوطة مكانة الصوفية عند السلاطين الذين لم يدخروا وسعا فى إرضائهم وتوقير شيوخهم. فالأمير سيف الدين يلمك المملوكى كان يواظب على زيارة زاوية الشيخ أبى النجاة بمدينة فوه بمصر لنيل بركات شيخها أبى عبد الله المرشدى. ولم يتقاعس عن مجالسة الفقراء بها ومشاركتهم الطعام (٢).

والأمير أبو ندى أمير مكة كان يحرص على استرضاء الصوفية ويغدق من ماله الخاص على المجاورين (٣). وكان سلطان شيراز أبو إسحق يلجأ إلى مشايخ الصوفية للاسترشاد بهم فى أمور المدينة ولم يجد غضاضة فى البوح إليهم بمشكلاته الخاصة مع أفراد أسرته (٤). ولا غرو فقد فوض إليهم الفصل فى المنازعات بين العناصر المتصارعة فى المدينة (٥).

(١) نفسه ص ٢٠٥ ، ٢٠٦.

(٢) نفسه ص ٤٤ ، ٤٥.

(٣) نفسه ص ١٧٤.

(٤) نفسه ص ٢٢٦.

(٥) نفسه ص ٢٢٨.

وفى اليمن اعتبرت الزوايا أماكن محرمة يلوذ بها خصوم السلاطين
فلا يستطيعون النيل منهم (١).

لقد حرص السلاطين والأمراء أن يكون الصوفية فى عيون مجالسهم
وكانوا يبالغون فى مد الأسمطة لآكلهم. كما كان شيوخ الصوفية يستثمرون
هذه المكانة كى ينفق السلاطين والأمراء على الزوايا وإكرام الوافدين من
الغرياء إليها (٢).

هذا فضلاً عما قاموا به من تقديم النصائح والمواظ للحكام، وكان
أكثرهم يستجيبون ويذرقون الدموع بين أيديهم إظهاراً للتوبة والتكفير عن
الآثام (٣). ووصل نفوذ الصوفية عند السلاطين إلى حد ردع الظلمة منهم،
حتى ليذكر ابن بطوطة أن جماعة من الصوفية اقتحموا دار أحد الحكام
وأقاموا عليه حد السكر (٤).

وما كان هؤلاء الأولياء يستجيبون للهدايا والإنعامات التى يغدقها
الحكام عليهم مؤثرين حياة الزهد والنسك. بل منهم من (٥) رقص مقابلة
هؤلاء الحكام فى زواياهم وعزفوا عن مجرد الحديث معهم (٦). بالمثل كانوا
يرفضون المثل بين أيديهم فى قصورهم ويؤثرون اللقاء فى الزوايا (٧).

(١) نفسه ص ٢٧٨.

(٢) نفسه ص ٣٦٨.

(٣) نفسه ص ٤١٤.

(٤) نفسه ص ٢٩٤.

(٥) نفسه ص ٤٨٤.

(٦) نفسه ص ٣٩٤.

(٧) نفسه ص ٥٤٦.

ولا غرو، فقد تزلف السلاطين إليهم يطلبون الصفح والغفران ويسألونهم الدعاء^(١). كذلك حرص بعض السلاطين الانتقاء^(٢) على اتخاذ مبعوثين وسفراء من مشايخ الصوفية. بل إن ابن بطوطة نفسه حين تصوف وهب ماله للفقراء، استدعاه سلطان دهلي^(٣) وبعث إليه بالخلع والهدايا السنية^(٤)، وعيَّنه قاضياً ثم بعثه سفيراً إلى بلاد الصين^(٥).

هكذا شكل شيوخ الصوفية قوة روحية ومعنوية خففت من جور الحكام خلال عصور اتسمت بالظلم والظفیان.

أما عن الدور الجهادي للزوايا في الشرق الإسلامي؛ فلم يشر إليه ابن بطوطة قط على عكس ما أورده عن زوايا المغرب والأندلس^(٦)، وإن أورد إشارات ضئيلة عن دورها في نشر الإسلام في المناطق الثغرية. فقد ذكر - على سبيل المثال - أن الشيخ الصوفي جلال الدين التبريزي أسلم على يديه أهل الجبال في الإقليم الذي بنى فيه زاويته^(٧).

وعلى الصعيد الاقتصادي أثبت ابن بطوطة دور الزوايا في تقديم

(١) نفسه ص ٥٠٥.

(٢) نفسه ص ١٧٦.

(٣) نفسه ص ٤٨٤.

(٤) نفسه ص ٥٩٧.

(٥) نفسه ص ٥٩٨.

(٦) نفسه ص ٧٦٦.

(٧) نفسه ص ٧٠٠.

الخدمات على طول الطرق التجارية «فلا يفتقر القادم إلى حمل زاد في الطريق»^(١).

كما أوضح ابن بطوطة أمثلة ضافية عن الدور الاجتماعي للطريقة؛ حيث قدمت الزوايا مأوى للفقراء وملاذاً للمعوزين في عصر اتسم بالحرمان والمجاعات. هذا فضلاً عن دورها في التواصل الاجتماعي والحضارى حيث كانت ملتقى للغرباء يلوون إليها من كل حدب وصوب. كذلك كانت عاملاً هاماً في إقرار الأمن خلال عصر غص بالصوصية وقطع الطرق^(٢).

ورحلة ابن بطوطة تقف شاهداً على ما قدمته الزوايا من دور اجتماعي وحضارى؛ حيث كانت الزوايا مستقراً لإقامته خلال تسفاراته، وحيث لاقى من العلماء والأولياء جموعاً غفيرة في الزوايا التي حل بها.

وهذا يقود إلى الحديث عن دور ثقافى وتعليمى اضطلعت به الزوايا في هذا العصر. فضلاً عن المواعظ والأذكار والعبادة اضطلعت بعض الزوايا بمهمة تعليم الصغار وتحفيظهم القرآن الكريم خصوصاً من أبناء الفقراء واليتامى^(٣). ولا غرو فقد ألحقت المدارس ببعض الزوايا، حتى أن لفظ «مدرسة» قد ورد عند ابن بطوطة مرادفاً للفظ «زاوية» في بعض الأقاليم التي زارها^(٤). وهذا يفسر لماذا كان بعض شيوخ الصوفية علماء وفقهاء في

(١) نفسه ص ٤٩٨.

(٢) نفسه ص ٣٤٣.

(٣) نفسه ص ١٧٣.

(٤) نفسه ص ١٩٨.

علوم الدين (١). ولماذا كانت بعض الزوايا مناير للحوار والجدل في علم الكلام، خصوصاً تلك المنسوبة إلى الشيعة (٢).

صفوة القول أن ظاهرة الطرقية برغم سلبياتها المعروفة التي أشرنا إليها سلفاً، انطوت على بعض الإيجابيات، وهو ما كشفت عنه رحلة ابن بطوطة بامتياز.

(١) نفسه ص ٢٣٤.

(٢) نفسه ص ٢٧٣.

أثر الأيديولوجيا فى صياغة بعض
مصطلحات الفرق الإسلامية

تستهدف هذه الدراسة تبيان تأثير الأيديولوجيا فى صياغة بعض مصطلحات فرق المعارضة فى الإسلام. ولما كان مصطلح الأيديولوجيا لا يزال مغبياً فى أذهان الكثيرين الذين يستخدمونه ويوظفونه فى كتاباتهم وأدبياتهم، إلى حد حكم أحد الباحثين بأنه مصطلح «غير برى»، لذلك تتصدى الدراسة لمحاولة تفسير دلالاته معولة على نقد بعض الكتابات الرائدة فى هذا الشأن. كذلك ترمى الدراسة إلى محاولة عقد مقارنة بينه وبين مصطلح «الدعوة» الذى جرى استخدامه فى كتب التراث ويجرى توظيفه من لدن المحدثين - فى بعض الأحيان - توظيفاً خاطئاً كذلك.

ولما كانت فرق المعارضة ذات «دعوات» سرية اختلطت خلالها الأفكار والعقائد والمبادئ بالسياسة، هامت الشكوك حول ما تنطوى عليه من حقائق على الصعيد المعرفى، وهو ما يمكن - إجرائياً على الأقل - افتراض صلة ما بين «أدلجة» الأفكار وبين التشكيك فى مصداقيتها.

كل ذلك قمين - فيما نرى - بإضفاء نوع من المشروعية على ما تتصدى إليه هذه الدراسة العجلى لمحاولة «تنوير» تلك المصطلحات، خصوصاً مصطلح «الأيديولوجيا» ومصطلح «الدعوة». ومحاولة الباحث ولوج هذا الموضوع البهيم لا تطلع إلى أكثر من توصيف الإشكالية وإلقاء بعض الضوء على ملايساتها التاريخية.

بخصوص مصطلح «الأيديولوجيا» نرى أن سر إلغازه كامن فى كونه لا يعبر عن واقع ملموس بقدر ما ينطوى على تصورات لهذا الواقع من خلال «مخيل» الدارس الذى يعكس ثقافته وأفكاره حول هذا الواقع. لقد رأى البعض أن مفهوم هذا المصطلح يتمثل فى «تاريخ الأفكار» الممثلة لحقبة تاريخية بعينها والتي تكون فى حصادها النهائى تنظيراً لبنيات تلك الحقبة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وأخلاقياً وثقافياً.

على أن هذه «الأفكار» بدورها خاضعة للتعديل حسب معطيات التفسير فى هذا الواقع وتراكم «المعرفة» الناجم عن التطور التاريخى من جهة وما يطرأ على «مخيل» الدارس نفسه من تطورات وتعديلات ومراجعات.

حجر الزاوية فى الإشكالية من ثم يكمن فى المفارقة المعرفية بين التصورات الذاتية للواقع وبين الواقع الموضوعى فى حد ذاته. وعلى ذلك فلا يمكن الحديث عن «أيديولوجية» ثابتة، إنما تنتنوع الأيديولوجيات بخصوص واقع محدد بتنوع مصالح وثقافات وأهواء من ينشدون معرفة هذا الواقع.

لذلك لا نرى ما يراه أحد الدارسين ^(١) بأن مفهوم الأيديولوجيا هو «الافق الذهنى الذى يحدد الفكر الإنسانى فى عصر من العصور». كما لا نوافق على التعريف الفرنسى للمصطلح بأنه «علم الأفكار»، نظراً لانتهاك صفة العلمية بتأثير الذاتية الكامنة فى طبيعة «مخيل» صاحبها.

ولعل ما يؤخذ على التعريف الأسبق أن «الافاق الذهنية» تتعدد - لا تتوحد - فى رؤية عصر واحد، بحيث يمكن الحديث عن «أيديولوجيات» لا أيديولوجية واحدة.

وربما كان التعريف الماركسى أقرب ما يكون إلى الصحة، حيث

(١) انظر: عبد الله العروى: مفهوم الإيديولوجيا، ص ١٠، بيروت ١٩٨٨.

يلخص مفهوم الأيديولوجيا في «تصور الإنسان عن الحقيقة وليس الحقيقة ذاتها». ولكننا نأخذ على هذا التعريف قوله يكون «الأيديولوجيا» مخطئة بالضرورة في المجال المعرفي. فالماركسية نفسها التي تنسب إلى نفسها صفة العلم الموضوعي، أيديولوجية ليس إلا. وليس كل «الأيديولوجيا الألمانية» التي تصدى ماركس لدحضها كافرة بالحقيقة، خصوصاً إذا ما أدركنا أن العلم الماركسي امتداد طبيعي للفكر الألماني وليس قطيعة معه.

لذلك أيضاً نخالف الأستاذ العروى^(١) - مرة أخرى - حين يذهب إلى أن الأيديولوجيا محض «قناع» زائف يخفى نوايا حقيرة واثيمة. قد يكون ذلك صحيحاً في كثير من الأحيان، لكن لا نستطيع أن نصادر على أن بعض الأيديولوجيات تتطوى على كثير من الحقائق، فليست الأيديولوجيا - بالضرورة - منافية للعلم الموضوعي - خصوصاً إذا ما تعلق موضوع هذا العلم بالإنسانيات - لأن العلم الموضوعي يجمع بين المعرفة والتاريخ. فالثابت أن الأيديولوجيا كذلك تجمع بينهما. بل إن تحليل الأيديولوجيا - حتى في جانبها الزائف - يكشف عن أبعاد معرفية وتاريخية.

نحن نعتقد بأن «التوظيف السياسي» للأيديولوجيا هو الذي يفت في مصداقيتها المعرفية. ذلك أن المضمون المعرفي الصحيح قد يسخر سياسياً بما يخدم الأهواء التي تعتم العقل وتحجبه عن إدراك الواقع من قبل المتلقي. لكن تبقى الأيديولوجية متضمنة حقائق معرفية.

وينسحب ذلك على الماركسية نفسها، فتحليلها للتاريخ كما تتضمنه

(١) نفس المرجع والصفحة.

«المادية التاريخية» صحيح كل الصحة لأنه نتيجة استقراء علمي لا اجتهاد تأملى أو وهم انطباعي. لكن دخول الماركسية التاريخ - وهنا يظهر دور التوفيلف السلساسى - أسفر عن أخطاء واضحة فى تصوراتها، كما أثبتت الأحداث الأخيرة فى الاتحاد السوفيتى وشرقى أوروبا.

لنحاول على هدى تلك الرؤية تطبيق مقولاتها على الاصطلاحات المتعلقة بالفرق الإسلامية ذات «الدعوات» المذهبية، بهدف تبيان تأثير البعد السلساسى فى صياغة تلك المصطلحات.

ونكتفى فى هذا الصدد بضرب مثلين، أحدهما خاص بتسميات تلك الفرق، والآخر يتعلق بدعواتها المذهبية.

وأول ما نلاحظه بخصوص الفرق الإسلامية أنها انطلقت فى أبنيثها النظرية من الإسلام، ومع ذلك اختلفت فى عقائدها ومبادئها وآرائها. ويرجع هذا الاختلاف إلى توظيفها للإسلام كأيدىولوجية. بمعنى أن البعد السلساسى - المؤسس على ركائز سوسىو - اقتصادية هو الذى خلق هذا التباين. فالقرآن - كما يقول على بن أبى طالب - حمال أوجه، والهدى النبوى - رغم تمحيصه لكشف الصحيح من المنتحل - ظل مثار خلاف حتى بين محدثى أهل السنة أنفسهم، حتى أن بعض فرق المعارضة لم تعتمد إلا الأحاديث المروية عن أئمتها. لذلك اعتمدت فرق المعارضة آلية التلويل لدحض اتهامات أهل السنة، ذلك أن الأخيرين لم يتورعوا عن انتحال أحاديث نبوية تكفر فرق المعارضة، لذلك لم يخطئ أحد المفكرين^(١) المعاصرين حين حكم

(١) انظر: د. حسن حنفى: التراث والتجديد - من العقيدة إلى الثورة، مجلد ٥، ص

٥٣٥، القاهرة ١٩٨٨.

بأن التوظيف الأيديولوجي للإسلام جعل أهل السنة يعتبرون خصومهم السياسيين «مجوساً ومرتدين»...

ولم تقتصر «أدلجة» الإسلام على أهل السنة، بل سلكت المعارضة الطريق نفسه. فقد روى حديث - مشكوك في صحته - عن افتراق الأمة إلى سبعين فرقة - أو أكثر - كلها هالكة إلا واحدة فقط هي الناجية. ويدهى أن تعتبر كل فرقة نفسها هي الفرقة الناجية وحدها. وغالباً ما كانت تلك الفرقة هي «فرقة السلطان»^(١). ويدهى أيضاً أن تلون خطابها بما يخدم دعاويها الأيديولوجية وأهدافها السياسية. لذلك يتمتع الخطاب الإسلامي عموماً - والسلفي خصوصاً - «بقوة تجييش هائلة لكنه مع ذلك عارى من الصحة تماماً»^(٢).

وما نلاحظه أيضاً أن المعارف المستندة إلى كتب الفرق مشكوك في صحتها حتى ما يتعلق منها بعلم الكلام الذي يتناول أصول العقيدة. وحق للبعض^(٣) الحكم بأنه خال من العلم تماماً ويدخل في إطار الأيديولوجيا «فهو تاريخ للفكر الديني بوجه عام وليس تاريخاً لعلم الكلام». فعلم أصول الفقه أيضاً عولت عليه الفرق من أجل تحديد فعاليتها وديمومتها في مواجهة العقول المنافسة أو المعادية^(٤). كما وظف علم المنطق وعلم اللغة لنفس الأغراض والأهداف^(٥).

(١) نفسه ص ٥٣٦.

(٢) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص ٢٤٧، بيروت ١٩٨٦.

(٣) انظر: د. حسن حنفي: المرجع السابق، ص ٥٥٩.

(٤) محمد أركون: المرجع السابق، ص ٨١.

(٥) عبد الله العروى: المرجع السابق، ص ٢٠.

ويخيل إلينا أن مواقف فرقى المعارضة جاءت كردود أفعال لموقف أهل السنة، ففى خلال القرون الإسلامية الباكرة دعم أهل الحديث رؤاهم السياسية بالأراء النظرية وأصبح خطابهم يمثل الخطاب الأصولى البرىء - فى نظرهم - والذى تقاس عليه الخطابات الأخرى^(١). وحين جرى تأسيسه النظرى على يد الأشعرى والغزالى - حجة الإسلام - أصبح من الناحية العلمية يمثل الخطاب السائد نظراً لهيمنة السلطات السنية على الحكم، واكتسب بفضل النقل والتواتر والغلبة طابعه المشروعى^(٢).

وهذا يعنى أن علم التاريخ نفسه الذى وضع «المؤرخون الرسميون» قواعده فى ظل النظام العباسى السنى مفتقر لصفة التاريخية، ذلك أن التاريخ أصبح كذلك موجهاً بحديث الفرقة الناجية^(٣) .. ولا غرو إذ أصبحت نشأة هذا العلم مقترنة بـ«صور فنية أقرب إلى الشعر منها إلى العلم وأدنى إلى الخيال منها إلى الواقع»^(٤). ولعل هذا ما جعل فقيهاً مبرزاً مثل ابن عربى يشكك فى مصداقيته لا لشيء إلا «لأن التاريخية وضعت لإرضاء الملوك»^(٥).

لقد حدث خلط بين القيمة والتاريخ، وجرى انتهاك التاريخ من قبل الفرق جميعاً - إذ كان من المنطقى ألا تستسلم المعارضة للسلطة فكرياً

(١) محمد أركون: المرجع السابق، ص ٨١.

(٢) نفسه، ص ٨٥.

(٣) حسن حنفي: المرجع السابق، ص ٥٦٠.

(٤) نفسه، ص ٥٦٦.

(٥) انظر: المؤلف: الحركات السرية فى الإسلام، المقدمة، بيروت ١٩٧٣.

وهى التى ناطحتها سياسياً وعسكرياً - فمن أجل كسر ما نسب حولها من حصار عقائدى حاولت دعم مواقفها العقائدية بالمثل، فانبثرت تصحيح الخطأ بالخطأ، وأصبح الوقوف على الحقيقة أمراً صعب المثل.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، فنظراً للعداوة والخصومة المتأصلتين بين فرق المعارضة نفسها عولت على اقتباس أسلوب التكفير من أهل السنة. فالخوارج يكفرون الشيعة، والشيعة يكفرون المرجئة... ولم جراً، بل إن الانشقاقات المذهبية داخل الفرقة الواحدة أفضت إلى تكفير المخالفين داخل المذهب الواحد^(١).

لذلك ننبه إلى خطورة الاعتماد على كتب الفرق فى استخلاص حقائق التاريخ، بالمثل ننوه بأن كتب تاريخ الفرق لم تنتج من نفس الآفة، «فكلام الأقران فى بعضهم البعض لا يعبأ به ولا سيما إذا لاح أنه لعداوة أو لمذهب أو لحسد» كما ذكر الذهبي. وفى نفس المعنى يقول المقبلي «وقد صار كل من الفرق يحكى الشر عن مخالفه ويكتم الخير، بل يروى الكذب والبهت». ويديهى أن يتفاقم الخطب «عندما استفحل أمر التقليد وعملت أقوالهم المبتدعة معاملة أقوال المعصوم ونصوص الكتاب» على حد تعبير الدكتور زكى نجيب محمود. وهو أمر يؤدى إلى «انسداد الحجب الكثيفة بين الإنسان وبين ما قد جاءت به الأيام من تطورات فى العلم والمعرفة»^(٢).

وسط تلك الحجب والشكوك جرت صياغة تسميات واصطلاحات

(١) راجع: للمؤلف: الخوارج فى بلاد المغرب، ص ٢٦، ٢٧، القاهرة ١٩٩٦.

(٢) محمود إسماعيل: الحركات السرية فى الإسلام، ص ٨، ٧.

الفرق الإسلامية، وهو أمر يبرز تأثير الأيديولوجيا في تضبيب المعرفة فلنحاول أن نضرب بعض الأمثلة الدالة في هذا الصدد.

فمصطلح الشيعة ارتبط بأحداث الفتنة الكبرى، وعلى وجه التحديد بعد قبول علي بن أبي طالب التحكيم وخروج الخوارج عليه، فمن بقى في معسكره عرفوا لذلك بشيعة علي^(١).

وعلى ذلك تسقط كل الدعاوى التي ترجع بالمصطلح إلى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث ذهب البعض إلى أن من كانوا مستضعفين قبل الإسلام - كعمار بن ياسر - ثم أسلموا، التفوا حول علي بعد إسلامهم وشكلوا شيعته. كما ذهب البعض الآخر إلى أن توقيت ظهور هذه الفرقة مرتبط بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث قال الشيعة بلحقية علي في الخلافة بعد الرسول.

على أن البناء الفكري لتلك الفرقة حدث بعد معركة كربلاء وإقبال الفرس على التشيع. فقد صيغت مصطلحات التقيّة والغيبة والتوقف والرجعة والوصية والمهدوية متأثرة بالموروث العقيدى الفارسى.

وخلال الصراع العلوى - الأموى ثم العلوى - العباسى انقسم الشيعة إلى عدة فرق كالزيدية والكيسانية والإمامية الاثنى عشرية والإسماعيلية، ثم انقسمت هذه الفرق أيضاً إلى أخرى متعددة نهلت جميعاً من التراث الواهد بعد حركة الترجمة، وإن انطلقت أيديولوجياً من القرآن والسنة، حيث جرى تلويل آيات القرآن وانتحلت الأحاديث لتبرير المواقف السياسية.

نفسه، ص ٦٨.

ومن الغريب أن الحزب العباسي استعار مصطلح «الشيعية» من العلويين فأطلق الخلفاء العباسيون الأوائل على مؤيديهم مصطلح «شيعةتنا»^(١). ولعل هذا ما يدحض تأويل أهل السنة للمصطلح بما يعنى الفرقة والتشردم.

أما مصطلح «الخوارج»، فقد اختلفت الآراء حول أسباب صياغته، وفى كل الأحوال تظهر بوضوح تأثيرات الأيديولوجيا.

فمن قائل إن الخوارج أطلقوا على أنفسهم هذه التسمية، انطلاقاً من الآية القرآنية الكريمة «ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها»، كدليل على اعتزال الخوارج كافة القوى التى أضرمت نيران الفتنة الكبرى.

على أن أهل السنة والشيعية رأوا فى المصطلح ما يفيد الخروج على الملة. وتحت تأثير هذا الاتهام أطلق الخوارج الأول على أنفسهم اسم «المُحكَّمة» تأسيساً على مبدئهم المعروف «لا حكم إلا لله». كذا سموا أنفسهم «بالحرورية» نسبة إلى القرية التى اعتصموا بها بعد مغادرتهم معسكر على بن أبى طالب، وهى قرية حروراء.

وبعد انشقاقات الخوارج على أنفسهم إلى فرق متعددة، نسبت هذه الفرق تسمياتها إلى زعاماتها، فالإباضية نحتوا مصطلحهم من اسم زعيمهم عبد الله بن إباض، والصفورية من زياد بن الأصفر، والأزارقة نسبة إلى نافع بن الأزرق، والنجيدات نسبة إلى نجدة ابن عامر الحنفى. وإن كان

(١) أحمد زكى صفوت: جبهة رسائل العرب، ج ٣، ص ٢٧٧، ٢٤٢.

الإباضية المعاصرون يرفضون انتساب مذهبهم إلى الخوارج، فيرون أنه مذهب مستقل بذاته^(١).

هكذا لعبت الأيديولوجيا دورها في صياغة تسميات فرق الخوارج، وهو أمر لم يفتن إليه بعض الدارسين المحدثين حين رموا الخوارج بتهم ترد نشأة فرقهم إلى عقائد نصرانية ومجوسية^(٢) ... وفي ذلك مصداق لحكم محمد أركون^(٣) بأن الصراع السياسى بين الفرق أسفر عن «نظام ثقافى مغلق للإقصاء والاستبعاد، وهو أمر أصبح متوارثاً فى العقلية الإسلامية بحيث اتخذت شكل ذاكرة جماعية عتيقة ذات صراعات عنيفة».

أما اصطلاح «المرجئة»، فقد أطلقه عليهم خصومهم من الخوارج^(٤)، نظراً لوقوفهم موقفاً سياسياً مائئاً من قوسى الصراع إبان الفتنة الكبرى. ونحن نرجح أن هذا الموقف ينم عن تبريرية انتهازية، وليس كما ذهب^(٥)

(١) عن مزيد من التفصيلات راجع : محمود إسماعيل : الخوارج فى بلاد المغرب، ص ٢٤ وما بعدها .

(٢) راجع، عمر أبو النصر: الخوارج فى الإسلام، ص ٢٤٥، بيروت ١٩٥٦.

(٣) تاريخية الفكر العربى، ص ١٤٦.

(٤) محمود إسماعيل: الحركات السرية فى الإسلام، ص ٢٢.

(٥) نقل الأستاذ أحمد أمين عن ابن عساكر نصاً يفيد هذا المعنى. إذ خاطبوا المتصارعين بقولهم «تركناكم وأمركم واحد ليس بينكم اختلاف» وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون. فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوماً وكان أولى بالعدل وأصحابه. وبعضكم يقول كان على أولى بالحق وأصحابه. كلهم ثقة، وعدنا مصدق. فنحن لا نبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشد عليهما ونرجى أمرهما إلى الله حتى يحكم بينهما.

انظر: فجر الإسلام، ص ٢٧٩.

البعض إلى تشكيكهم في مواقف القوى المتصارعة. بدليل تحولهم إلى مؤازرة معاوية بن أبي سفيان والخلفاء الأمويين من بعده، ثم تحولهم إلى حزب ثوري راديكالي حين أدركوا أن سقوط الأمويين بات وشيكاً. لذلك أعادوا صياغة مبادئهم متأثرين بأراء الخوارج والشيعية والمعتزلة.

خلاصة القول، إن صياغة عقائد الإرجاء تأثرت بتطور الواقع السياسى ومتغيراته، الأمر الذى يوضح تأثير الأيديولوجيا فى صياغة المصطلحات المذهبية. أما تسمية «المعتزلة»، فتعكس نور الأيديولوجيا بصورة أوضح. فكتب أهل السنة تتضارب فى ذكر أسباب التسمية. فالشهرستاني يرجع السبب إلى «اعتزال» وأصل بن عطاء مجلس الحسن البصرى نتيجة خلاف حول بعض القضايا الفكرية. والبغدادي يرى أن وأصل «اعتزل» إجماع الأمة فى الرأى حول مرتكب الكبيرة. وننوه بأن البغدادي يقلص مفهوم الأمة فى أهل السنة وحدهم.

وربما كان المسعودى أكثر اعتدالاً حين ذهب إلى أن مرتكب الكبيرة - فى نظر المعتزلة - «اعتزال» عن المؤمنين والكافرين. أما المرتضى المعتزلى فيرى أن المعتزلة هم الذين أطلقوا التسمية «لاعتزالهم» الأقوال المحدث والمبتدعة.

كل هذه الأحكام - فى نظرنا - مشبعة بتأثيرات الأيديولوجيا، والصواب ما يراه المستشرق نللينو حين اعتقد بأن «الاعتزال» عبر عن موقف سياسى اتبعه بعض كبار الصحابة المعتدلين الذين وقفوا موقف الحياد بين المتصارعين على مسرح أحداث الفتنة الكبرى^(١).

(١) عن توثيق الآراء، راجع كتابنا: الحركات السرية فى الإسلام، ص ٨٩، ٩٠.

وما يعيننا أن السياسة شكلت حجر الزاوية في نحت تلك التسميات المؤدجة وأن الحملة على المعتزلة تشكل نغمة متواترة في المصادر السنية إلى حد نعتهم بأنهم «مجوس الأمة»... متغافلة الدور العظيم الذي لعبه الاعتزال في «عقلنة الإيمان» والتنظير العقلي للعقائد الإسلامية والمنافحة عنها ضد أصحاب الديانات الأخرى.

مما سبق يتضح بجلاء دور الأيديولوجيا في تضبيب المعارف المتعلقة باعتقادات وآراء الفرق الإسلامية، خصوصاً تلك التي تصدت لمعارضة الخلافة السنية. ولا يتسع المجال لإبراز تفصيلات تلك الأفكار «المتأدجة»، فقد سبق ودرسناها في مؤلفات سابقة.

لذا سنكتفي في هذا المقام بدراسة مصطلح «الدعوة» الذي كان قاسماً مشتركاً في النشاط السياسي لأحزاب المعارضة، والذي يعد في نظرنا أكثر المصطلحات التراثية اقتراباً في مضمونه ودلالاته من مصطلح «الأيديولوجيا» الحديث والمعاصر.

والحق أننا لا ندعى سبقاً في الوقوف على تلك الصلة بين المصطلحين، فقد سبقنا أحد الباحثين^(١) النابيهين إلى ذلك. لكننا نتحفظ على منهجه في التناول، إذ عالج الموضوع استناداً إلى مصنفات منظر أهل السنة «وحجة الإسلام» - الإمام الغزالي - من خلال حملته الضارية على الشيعة.

معلوم أن الغزالي ينطلق من وهم خاطيء مفاده أن الحركة الشيعية

(١) راجع: عبد الله العروى: المرجع السابق، ص ٢٢.

عموماً - والإسماعيلية على نحو خاص - أحكموا مخططاً خبيثاً لهدم الإسلام وتقويض أركانه. وهذا في حد ذاته محض موقف أيديولوجي متعنت، متجاهلاً ما انطوت عليه الدعوة الإسماعيلية من مبادئ إنسانية تنطلق من الإسلام أصلاً ومدعمة بالثراء الفكري في العالم الإسلامي آنذاك نتيجة الانفتاح على التراث الكلاسيكي، في صورة حركة إصلاح شاملة لأحوال العالم الإسلامي المتدهور.

بالعودة إلى المعاجم اللغوية نجد حلاً عادلاً لمفهوم مصطلح «الدعوة». ففي لسان العرب وظف هذا المصطلح بما يفيد الإيجاب والخير والحقيقة، كما وظف كذلك لتقيض تلك الصفات. فاللفظ مشتق من «الدعاء» بمعنى الاستغاثة والعبادة^(١). كما استخدم تاريخياً في النص القرآني بمعنى التحبيب في اعتناق الإسلام، وقد وظفه الرسول صلى الله عليه وسلم في رسالته إلى هرقل حين دعاه إلى الإسلام^(٢). بالمثل استخدمه المرتدون ومدعو النبوة للخروج عن الإسلام. لذلك صدق ابن منظور^(٣) حين حكم بأن «الدعاة قوم يدعون إلى بيعة هدى أو ضلالة». فالدعوة لذلك تعنى النقيضين، الحق والباطل^(٤) «حسب طبيعة الدعوة».

ومن جانبنا نرى أن دعوات فرق المعارضة السياسية الدينية، استهدفت إقامة العدل والإصلاح من منطلق إسلامي. لكن هذا العدل

(١) ابن منظور: لسان العرب، ص ٢٨٢، بولاق.

(٢) نفسه، ص ٢٨٣.

(٣) نفسه، ص ٢٨٤.

(٤) نفسه، ص ٢٨٦.

والإصلاح عد - من وجهة نظر السلطة القائمة التي استهدفت المعارضة تقويضها - مروئاً وإلحاداً وكفراً وزندقة.

وليس أدل على صحة معتقدنا من توظيف ابن خلدون مصطلح «الدعوة» الدينية كشرط أساسى لقيام الدول الكبرى. إذ كرس فى مقدمته فصلاً بعنوان «أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين، إما نبوة أو دعوة حق». ويذهب فيه إلى أن «الدعوة توحد العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق»^(١). بل يمتضى ابن خلدون إلى ما هو أبعد من ذلك حين يجمع بين ما تستهدفه الدعوة من لم الشمل وتخليق الوجدان الجمعى وبين إرادة الله^(٢). ومن هنا تتسجم فلسفة ابن خلدون فى العمران البشرى مع العقيدة الإسلامية^(٣). فجمعه بين العصبية والدعوة كشرط لقيام الدولة توفيق بين العلم الموضوعى وبين العناية الإلهية. والعصبية عند ابن خلدون لا تعنى رابطة الدم فقط بقدر ما تعنى مفهوم «القوة المطلقة»^(٤). وتلك القوة المطلقة منوطة بالفعل البشرى، والفعل البشرى - فى نظر ابن خلدون - لا يصطدم مع العناية الإلهية طالما كانت الدعوة التى تلم شمل العصبية دعوة حق. ومن هنا يصدق حكم^(٥) أحد الباحثين بأن الدولة - فى نظر ابن خلدون - تنشأ من منشأ دينى يسخر الدعوة لشحن الهمم من أجل الاحتكام إلى القوة فى صياغة الفعل التاريخى.

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ١٥٧، ١٥٨، المطبعة التجارية - مصر.

(٢) نور الدين حقيقى: الخلدونية، ص ٩٨، بيروت ١٩٨٣.

(٣) بوتول (غاستون): ابن خلدون، ص ٣٤، بيروت ١٩٨٤.

(٤) نفسه، ص ٧٠.

(٥) عزيز العظمة: ابن خلدون وتاريخيته، ص ١١٧، ١١٨، بيروت ١٩٨١.

والدعوة الدينية - فى نظر الجابرى^(١) - تعنى ما نسميه الآن «بالأيديولوجيا». وننوه بأنه يجعل الدعوة الإصلاحية تحل محل الدين، كما نؤكد وقوفه على حقيقة توظيف الدعوة للدين إما للإصلاح أو كمحض ستار وقناع. وفى الحالتين معاً تعمل الأيديولوجيا (الدعوة) عملها فى تحريك العصبية نحو الفعل التاريخى^(٢).

خلاصة القول أن المصطلحين «الدعوة» و«الأيديولوجيا» يتسمان بالغموض^(٣)، لكنه لا يلبث أن يتبدد باستكناه محتواها المعرفى. واستكناه المعرفة لا يتم بمعزل عن الفطنة إلى المرامى السياسية التى تكرس تلك المعرفة لتحقيق أغراضها. لذلك نقترح تعريف كل من المصطلحين «بالأفكار المسييسة». ذلك أنه لا أيديولوجيا ولا دعوة دون أفكار تتضمن الآراء والمعتقدات، وتسييس تلك الأفكار هو الذى يفت فى مصداقيتها.

ولنحاول تطبيق هذا الرأى - الذى نزعم جدته - على الدعوة الشيعية فى محاولة للكشف عن العقبات والصعاب التى تحول دون التثبيت من مصداقية المعارف المسييسة. من الثابت أن الدعوة العلوية بدأت خلال العصر الأموى، كرد فعل لمفاسد النظام وخروجه عن جادة الشريعة. وكانت الدعوة تدور لصالح إمام من آل البيت يحيل الظلم عدلاً ونؤكد أنها انطلقت من مبادئ إسلامية وأنها استهدفت الدولة الأموية ومن بعدها العباسية حين

(١) انظر: محمد عابد الجابرى: العصبية والدولة، ص ٣٩١، بيروت ١٩٧٩.

(٢) ملحم قريان: خلدونيات، ص ٣٤٠، بيروت ١٩٨٤.

(٣) نفسه، ص ٣٤١.

تتكسر العباسيون لشعارات الإصلاح والمساواة واحتكروا السلطة نون أبناء صومتهم. وعلى ذلك فالدعوة وجهت ضد السلطة وأيس الإسلام.

وخلال العصر العباسي الأول، وكنتيجة لحركة الترجمة، أفادت الدعوة فى صياغة مبادئها من الموروث الفكرى الفارسى والأفلاطونية المحدثة. كما أفادت فى تشكيل نظامها من العلوم الجديدة كالجغرافيا والفلك والرياضيات.

وفى هذا الصدد برزت الدعوة الإسماعيلية الباطنية خصوصاً التى وفقت بين تعاليم الإسلام - عن طريق التأويل الباطنى لآيات القرآن الكريم - وبين المنجزات العلمية التى أسفرت عن جهود العلماء الذين كان معظمهم من الشيعة. ونظراً لمطاردة الدعوة انطلاقاً من السراييب انطوت مبادئها على الكثير من التطرف والغلو. كما انتحلت الأحاديث النبوية التى تتبالم فى تمجيد الأئمة وتتحاز لآل البيت (١).

وهنا يبدو دور «التسييس» واضحاً جلياً فى صياغة أفكار الدعوة وعقائدها.

وتأسيساً على ذلك أحيط شخص الإمام بهالات من القداسة كالقول بحلول روح الله فى الإمام (٢). وتكشف سيرة الأستاذ جوهر (٣) عن هذه

(١) من هذه الأحاديث قول الرسول صلى الله عليه وسلم «أهل بيتى كسفينة نوح من ركبها نجا ومن عدل عنها غرق». ومنها أيضاً: «من مات على حب آل محمد مات شهيداً، ومن مات على بغض آل محمد لم يشم رائحة الجنة».

(٢) انظر: حسن إبراهيم حسن: عبيد الله المهدي، ص ٢٥٦، القاهرة ١٩٤٧.

(٣) الجوهرى: سيرة الأستاذ جوهر، ص ٣٤، القاهرة ١٩٥٤.

الحقيقة فيصور المهدي وخلفاءه بأنهم «ينظرون بنور الله عز وجل في جميع أمورهم».

ولعل هذا ما دفع أهل السنة إلى اتهام الإسماعيلية بالكفر، فشككوا في أصل الفاطميين ونسبوا الفكر الشيعي إلى شخص عبد الله بن سبأ اليهودي^(١). كما نسبوا إليهم استحداث أمور في الشريعة هي أبعد ما تكون عن الإسلام^(٢). على أن تلك المستحدثات - كما يرى ألفريدل^(٣) - محض أمور بسيطة تتعلق بالشعائر ولا تمس جوهر العقيدة.

كما أن الدعوة الإسماعيلية كحركة سرية تستهدف جذب العوام إليها لم تتورع عن اتباع أساليب الشعوذة والدجل والتارنجيات ليسهل نشر الدعوة بين البسطاء العاجزين عن استيعاب العقائد الملتزمة للمذهب الإسماعيلي^(٤). بحيث لم يدخر بعضهم وسعاً في المجاهرة بشرب الخمر وأكل الخنزير^(٥). بل إن بعض الدعاة كانوا «لا يعرفون شيئاً من ظاهر الدين وكانوا يأنفون أن يعترفوا بالجهل بشيء مما يسألون عنه»^(٦). ولعل

(١) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، ص ١٢، القاهرة ١٩٨١.

(٢) مجهول: كتاب الاستبصار، ص ٢٠٥، الاسكندرية ١٩٥٨.

(٣) الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص ١٦٢، بنغازي ١٩٦٩.

(٤) محمود إسماعيل: مغربيات، ص ٦٦، فاس ١٩٧٧، حسن إبراهيم: تاريخ الدولة الفاطمية، ص ٣٣٠.

(٥) ابن عذاري: البيان المغرب، ج ١، ص ٢٢٠، بيروت ١٩٤٧.

(٦) ابن حيون: المجالس والمسايرات، ج ١، ص ٥٢٣، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة.

هذا يفسر لماذا عزل المهدي هؤلاء الدعاة وساقهم إلى السجن بل أقدم على قتل^(١) بعضهم، أكثر من ذلك أمره الدعاة «بالكف عن طلب التشيع من العامة»^(٢).

بالمثل ترجع الكثير من التهم التي وجهها السنة إلى الإسماعيلية إلى عجز أهل الحديث - المحافظين - عن استيعاب الاتجاهات الفلسفية التي نهلت منها الدعوة الإسماعيلية^(٣)، واعتبارها إلحاداً وكفراً. ومن هنا صوروا الحركة على أنها «تستهدف هدم الإسلام مستترة بالتشيع»^(٤). على الرغم من كونها «حركة إصلاحية شاملة رامت انتشار الإسلام والمسلمين من الهوة التي تربوا إليها» بشهادة باحث حصيف^(٥). هذا فضلاً عما استهدفته من السير وفق الشريعة الإسلامية «على ما أنزل الله وشرعه ورسوله دون زيف»^(٦).

لذلك نرى أن ما نسجه خصوم الحركة من أهل السنة حولها غير صحيح. فالدعوة ناجزت السلطان الغاشم ولم تتناول على الإسلام^(٧).

(١) نفسه، ص ٢٧٠.

(٢) محمود إسماعيل: مغربيات، ص ٦٧.

(٣) انظر: Goldziher, 1: Le Dogme et le loi de l'Islam, p. 205, Paris, 1920.

(٤) ابن حماد: أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، ص ١٦، الجزائر ١٩٢٧.

(٥) انظر: حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، ص ٢٢٧.

(٦) ابن هيون: المرجع السابق، ص ٩٨، ٩٩.

(٧) حسن إبراهيم: تاريخ الدولة الفاطمية، ص ٣٢٩.

قصارى القول أن «تسييس الأفكار» مسؤول إلى حد بعيد عن تطرفها وانحرافها أحياناً خصوصاً إذا ما تعلق الأمر «بدعوة» تستمد «أيديولوجيتها» من الدين.

وهذا يعنى فى التحليل الأخير أن «تسييس الأفكار» يعد قاسماً مشتركاً بين مصطلح «الدعوة» فى التراث الإسلامى ومصطلح «الأيديولوجيا» الحديث..

المحاذير الدينية

وترجمة المؤلفات التاريخية

معلوم أن ترجمة المصنفات التاريخية الأوروبية إلى العربية ظاهرة حديثة، بدأت مع بداية القرن التاسع عشر مرتبطة بالاستعمار الغربى للعالم العربى، وإن كانت إرهاباتها - خاصة فى الشام ومصر - اقترنت بتسرب الحضارة الغربية الرأسمالية إبان حكم الأسرة المعنية فى لبنان ودولة محمد على فى مصر.

وبالمثل بدأ الاهتمام الأوروبى بتراث العرب التاريخى مع حركة الاستشراق التى تمثل واجهة ثقافية للزحف الاستعماري الغربى على العالم العربى. وفى الحالين معاً نجد دراسات مستفيضة ترصد الظاهرتين بما يغنيان عن الخوض فيهما. وما يعنيان فى هذا المقام هو رصد وتفسير إحجام حركة الترجمة العربية فى العصور الإسلامية الباكرة عن ترجمة المصنفات التاريخية الهلينية والهيلينستية برغم شمولها شتى مناحى المعرفة الغربية، كذا تقاعس المترجمين الأوروبيين إبان عصر النهضة نقل التوائف التاريخية الإسلامية رغم إقبالهم على ترجمة الكثير من المعارف الإسلامية الأخرى.

بداية نلاحظ أن الحركتين معاً يجمعهما قاسم مشترك، ألا وهو التعبير عن تطور سوسيو - سياسى نجم عنه نهضة علمية ثقافية، فالعالم الإسلامى شهد «صحوة بورجوازية» حول منتصف القرن الثانى الهجرى على حساب «الإقطاعية» المتحللة.

وأوروبا القرن الخامس عشر الميلادى عرفت نفس الظاهرة، فيما عرف بالنهضة البورجوازية. وقد واكب هذا التطور التاريخى انفتاح ثقافى اتاح احتكاكاً حضارياً مثمرًا انعكست آثاره على المجتمعين العربى والغربى معاً. وليس ذلك بغريب إذا ما آمننا بصدق ملاحظة ابن خلدون عن ارتباط التطور الفكرى «بالعمران البشرى» فارضاً بذلك أسبقيته على مقولة ماركس عن بداية الحضارة مع بداية التطور البورجوازى.

ونحن فى غنى كذلك عن رصد أسباب ومظاهر الصحوة البورجوازية فى العالم الإسلامى^(١) ونكتفى بالإشارة لما أسفر عنها من سيادة نمط الإنتاج «المتبرجز» ذى الطابع التجارى على الصعيد الاقتصادى، وظهور كيانات سياسية وطنية على المستوى السياسى، وصياغة البنيات الاجتماعية على أساس الطبقة بدلاً من العصبية والطائفة، وأخيراً غلبة التيارات الفكرية العقلانية الليبرالية على حساب النصية والغيبية.

إن نهضة ثقافية إسلامية واكبت هذا التطور الخطير كانت من مظاهرها تبدل العلاقات مع «دار الحرب» من الخصومة والبلغضاء إلى السلام والمودة، وتبادل الآراء والأفكار إلى جانب تبادل السلع والبضائع، وتيسير سبل الاتصال الداخلى والخارجى بفضل إقرار الأمن والسيطرة على البحار. هذا فضلاً عن شيوع ظاهرة الرحلة فى طلب العلم واختراع صناعة الورق وتأسيس دور الوراقة والكتب وتصنيف العلوم سواء ما تعلق منها

(١) راجع كتابنا سوسيولوجيا الفكر الإسلامى، ج١ - الدار البيضاء ١٩٨٠.

بالعلوم الدينية والعربية، أو «علوم الأوائل» بفضل حركة ترجمة للتراث الكلاسيكي الشرقى والغربى تبناها خلفاء وأمراء مستثمرون. فقد أسس المأمون بيت الحكمة فى بغداد وحشد له مئات التراجمة وأنفق الأموال على استجلاب نفائس الكتب والمخطوطات سواء من المؤسسات العلمية والكنسية داخل «دار الإسلام» أو إنفاذ البحوث لاستجلابها من «ديار الحرب». ونفس الشيء يقال عن الإمارة الأموية بالأندلس ذات الصلات مع الكارولنجيين فى الغرب والبيزنطيين فى الشرق.

عكف التراجمة على نقل المصنفات اليونانية والسورية إلى العربية. وكانت تلك المترجمات تتعلق بشتى نواحي المعرفة من طب وعقائد وفلسفة وفلك ورياضيات وطبييعيات... إلخ. وقد تمثل المسلمون هذا التراث المعرفى الزاخر وشرحوه وحققوه وأضافوا إليه من لدنهم الكثير إبان «الصحوة البورجوازية» الأخيرة التى شهدتها العالم الإسلامى من منتصف القرن الرابع وحتى منتصف القرن الخامس الهجرى.

وما يعيننا أن هذا الانفتاح على الهلينية لم يشمل حقول التاريخ، لقد وقف المسلمون على تواليف بوليبيوس وثوكيديد وهيرودوت وديوكاسيوس وبلوتارك وبوزيبوس وفوتيس ومللاس وغيرهم من مشاهير المؤرخين الإغريق والرومان والبيزنطيين والسوريان. لكن أحداً من أعمال هؤلاء لم تجر ترجمته إلى العربية.

وإذا كان بعض المستشرقين يرون ثمة تأثير هيلينى أو هلينستى على

نشأة علم التاريخ الإسلامي الذي أصبح في تلك الحقبة علماً مستقلاً متكاملاً حدد موضوعه واستقرت مناهجه، فإن جمهرة الدارسين نفوا هذا التأثير وقالوا بالنشأة العربية القحة لعلم التاريخ الإسلامي.

وإذا كان أصحاب الاتجاه الأول يرون أن مصطلح «تاريخ» تحريف للمصطلح اليوناني Istoria، فإن المعارضين أثبتوا الأصل السامي للمصطلح، إذ هو مشتق من العبرية «يرخ» أو الأكادية «أرخو»^(١).

ونحن نرفض كذلك الأصل السوراني للمصطلح نظراً لأنه كان معروفاً قبل الاحتكاك بالسوريين في النقوش والمسكوكات العربية الجنوبية قبل ظهور الإسلام.

ومن القرائن الدالة على نفى الأثر الهليني أن المسلمين بعد تعرفهم على التصنيف الإغريقي للعلوم «... وجدوا أن التاريخ لم يدخل ضمن جدول العلوم المثبتة.. كما أن فلاسفة العربية المطبوعة بالهلينية لم يذكروا التاريخ عند كلامهم عن الشعر والبلاغة»^(٢). هذا في وقت بلغ فيه علم التاريخ الإسلامي شأواً وازدهاراً كماً وكيفاً.

ومما يؤكد استقلالية هذا العلم في إطار النشأة العربية الإسلامية القحة أن تقنية «التاريخ الحولي» كانت ابتكاراً عربياً محضاً. فالقائلون بالأصل الفارسي «لم ينجحوا في إيراد الأدلة على أن صور الترتيب على

(١) انظر: روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين. الترجمة العربية، بغداد ١٩٦٣، ص ٢٣.

(٢) نفسه ص ٢٩ - ٣٠.

السنين كانت أثراً فارسياً»^(١) .. ومهما قيل عن تأثير بيزنطى فى هذا الصدد، ينفيه أن صلة المسلمين بالمصنفات التاريخية اليونانية عموماً «كانت جد ضعيفة»^(٢) . وحتى الحوليات السورية ليعقوب الرهاوى أو أيونيس ملاس غرض المسلمون الطرف عنها بحيث يمكن القول «... لم يكن هناك كتاب بعينه ألهم المؤرخين المسلمين تقنية التاريخ الحولى»^(٣) . ويحاول هنرى بيرين^(٤) إبراز بعض التأثيرات اللاتينية فيما صنفه المؤرخون الأندلسيون، لكن قوله مردود على أساس أن علم التاريخ الإسلامى قد ظهر فى الشرق ثم انتقلت تأثيراته فيما بعد إلى بلاد الغرب والأندلس. وإذا كان البعض قد أثبت اطلاع المسلمين على بعض التواليف التاريخية اليونانية والسورية مثل تواريخ فورفورىوس، فالثابت أن هذا الكتاب لم يعتمد المنهج الحولى. أما تواريخ يوساب القيسارى فكانت خلطاً غريباً من الخرافة والكرامة والأسطورة والثنولوجيا، بحيث يصعب القول ببصيص من تأثير له على ما ألفه المؤرخون المسلمون المعاصرون. ولم يتعد تأثير المؤرخ البيزنطى Andronicus دائرة بعض المؤرخين النصارى فى العالم الإسلامى مثل إلياس النصيبى. وما ذكر من أن الخليفة المأمون كلف مطران الموصل حبيب بن بهرز بترجمة كتاب «مصنف فى أخبار اليونان» أمر مشكوك فيه لأننا نفتقر إلى معلومات عن شكل هذا الكتاب أو مؤلفه أو محتوياته^(٥).

خلاصة القول أن «التأليف التاريخية الهلينية كانت مثار ارتياب

(١) نفسه ص ١٠٦.

(٢) نفسه ص ١٠٧.

(٣) نفسه ص ١١٠.

(٤) انظر: Mohmmmed and charlemagne. p. 123

(٥) روزنتال: ص ١١٢.

رجال الدين المسلمين أكثر بكثير من التأليف في العلوم» كما أن «صلة علم التاريخ الإسلامى بالتاريخ الإغريقى السورىانى كانت ضعيفة جداً»^(١).

وما ذكرناه عن الابتكار العربى الإسلامى لمنهج «التاريخ الحولى» ينسحب على سائر المناهج والتقنيات الأخرى. فالمؤرخون المسلمون أخذوا منهج النقد عن قاعدة المحدثين «فى الجرح والتعديل». وقاعدة التوثيق مرتبطة بقاعدة الصنعة أو الإسناد عند المحدثين كذلك. وكتب الطبقات تصنيف إسلامى صرف مرتبط بصحابة الرسول وتابعيه وتابعيه... إلخ. أما التواريخ المحلية فهى امتداد للمفاحرات العرقية والإقليمية عند عرب الجاهلية. و«التواريخ العالمية» ماثرة من مآثر مؤرخى الإسلام الذين ربطوا بين هذا المنهج الشمولى وبين عالمية الدعوة الإسلامية. وأخيراً فإن الأسلوب الروائى فى تناول الأخبار صنعة إسلامية تشكل امتداد للقصص اليمانى الجاهلى.

وإذا كان الأمر كذلك، فتحة سؤال يثار: ما هى مصادر مؤرخى الإسلام الباكرين عن الإغريق والرومان والبيزنطيين؟

فيما يتعلق بالعقائد والثقافات لم يجد المسلمون أدنى غضاضة فى الرجوع إلى الترجمات الهلينية. أما عن تواريخ هذه الشعوب فقد اقتصروا على روايات أهل الذمة المتأثرة بالإسرائيليات مثل ما كتبه سعيد بن بطريق فى «التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق» أو من الإشارات القرآنية فضلاً عن القصص اليمانى. مصداق ذلك اتسام هذه المعلومات بطابع الخرافة والأسطورة.

(١) نفسه : ص ١٠٧.

إن الدرجة المتعاطفة التي توصل إليها علم التاريخ الإسلامى كما وكيفاً لا يمكن أن تقاس «بخرافات» معاصريهم فى بيزنطة وأوروبا العصور الوسطى، بشهادة المصنفين من المؤرخين الأوروبيين المعاصرين، وحسبنا كذلك أن المؤرخين المسلمين الرواد قد فطنوا إلى معظم قواعد ومناهج الكتابة التاريخية، وحسبنا أن ابن خلدون - الذى يعتبر نتاجاً لأسلافه - كان أول من ابتكر فلسفة التاريخ.

نفختم الشق الأول من هذا العرض من هذا الموضوع المفلز بالتساؤل عن الأسباب الموضوعية التى حالت دون ترجمة التراث الهللىنى فى ميدان التاريخ إلى اللغة العربية.

يمكن السبب الأول فى أن وصول هذه المصنفات إلى المسلمين الأوائل جاء مخلوطاً بالتشويهاات اللاهوتية المسيحية التى عملت عملها فى مسخه وتقليطه.. وما سلم من هذا التشويه أعرض عنه المسلمون باعتباره تاريخاً وثيقاً.. لعبت إذن المصادر اللاهوتية الإسلامية دورها فى إغفال هذا التراث، وهو أمر مقبول إذا أدركنا أنه لنفس السبب عزف المؤرخون المسلمون حتى عن تراث العرب قبل الإسلام على اعتبار أن الإسلام «يجب ما قبله».

وإذا كان الدكتور عبد الرحمن بدوى^(١) يدحض هذا الرأى انطلاقاً من أن الإسلام شهد هرطقات ودعاوى إلحادية حتى فيما يتعلق بالعقيدة، ويعمد إلى التفسير النفسى على أساس خصائص الشخصية الإسلامية المعادية

(١) انظر: عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٦٥، ص ح - المقدمة.

للذاتية والتفرد وهو ما تتسم به الشخصية الهلينية، فإن هذا الزعم التأملي لا أساس له في التجربة العبرانية التاريخية، إذ انفتح المسلمون على سائر المعارف الإغريقية الأخرى كما أشرنا مراراً. وربما كان ما ذهب إليه هنريش بيكر^(١) في هذا الصدد أكثر قبولاً حين ذهب إلى أن «العرب لم يكونوا هيلينيين إلا قليلاً... إنما أقبلوا على الجوانب الشرقية من الحضارة الهلينية حين امتزجت بينابيع شرقية توراتية ومناوية وزرادشتية».

أما العامل الثاني - فيما نرى - فهو سوسيو - ثقافي، فحواه أن الثقافة العربية الإسلامية في طور نشأتها كانت حصاداً «للصحوة البورجوازية» وليس الثورة البورجوازية كما ذهب بعض الدارسين المعاصرين من العرب والمستشرقين، إذ أن ثورة بورجوازية لم تقع في العالم الإسلامي نظراً لطبيعة الطبقة الوسطى التي لم تلعب دورها التاريخي لأسباب كامنة في تكوينها - كعدم اتساق شرائحها وهجينيتها ومطابعتها التجاري وارتباطها بالسلطة.. إلخ - وأخرى كانت في المعطيات الطبيعية والأيديولوجية والتوجهات الاقتصادية... إلخ -^(٢) للعالم الإسلامي. لذلك كانت إنجازاتها على الصعيد الثقافي متسقة مع هذا التكوين، فلم تتجز ثورة ثقافية وإنما نهضة ثقافية عابرة أوجدت مناخاً لاستمرارية التيارات النصية والأيديولوجية لتلعب دوراً معوقاً ونكوصياً على صعيد الفكر الإسلامي. وفي

(١) نفس المرجع: راجع مقالة: تراث الأوائل في الشرق والغرب ص ٦.

(٢) عن خصائص الطبقة البورجوازية الإسلامية راجع كتابنا: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ج٢، الدار البيضاء ١٩٨١.

ذلك مصداق لمقولة بيكر^(١) «... كانت العوامل التاريخية والجغرافية والاثنية فى الشرق هى التى جعلته لا يفيد من كتب اليونان إلا ما كان معترفاً به من الجميع وما يلائم عقليته».

أما الشق الثانى من موضوع العرض، فيتناول موقف حركة الترجمة الأوروبية إبان عصر النهضة من المصنفات التاريخية الإسلامية.

انفتحت أوروبا عصر النهضة على تراث العالم الإسلامى إبان تطور اقتصادى - اجتماعى أفضى إلى نقلتها من الإقطاع إلى الرأسمالية. وقد اتخذت النهضة مظاهر شتى، ففى إيطاليا كانت حركة إحياء للكلاسيكية، وفى فرنسا عودة للقانون الرومانى، وفى ألمانيا والأراضى الواطئة حركة إصلاح دينى، وفى إنجلترا حركة أدبية فنية. وبوجه عام كانت النهضة حركة إنسانية هيومانية مستنيرة عولت على التجريب والعقلانية بعد هدم الغيبية الثيولوجية.

هذا الطابع البعثى الإحيائى للوثنية حفز المفكرين إلى التنقيب عن التراث الكلاسيكى الذى كان قد اندثر من أوروبا تحت ضربات الجerman ووصاية الكنيسة الكاثوليكية. وفى العالم الإسلامى سلم هذا التراث وحفوظ عليه وأثرى بفضل الشروح والإضافات فضلاً عن الإبداع والابتكار الإسلامى إبان الصحوة البورجوازية الثانية.

ولم يكن هناك مناس من مد جسور أوروبية إلى حضارة العالم الإسلامى الوسيط لنقل هذا التراث عبر بلاد الأندلس وصقلية وجنوبى

(١) نفسه: ص ٢٧.

إيطاليا والحروب الصليبية فضلاً عن التجارة بعيدة المدى. ومن هذه المراكز نشطت حركة الترجمة إلى اللاتينية واللغات الأوروبية الأخرى المشتقة منها. ونحن في غنى عن سرد دور المعارف العربية في النهضة الأوروبية في شتى جوانب المعرفة. وما يعيننا هو إثبات ضلالة التأثيرات الإسلامية المتصقة بعلم التاريخ. وفي هذا الصدد ذكر مؤرخ عريق نابي^(١) «... على الرغم من متاخمة حدود العالمين الإسلامى والمسيحي لعدة قرون، فإن معرفة كل فريق بالآخر كانت ضئيلة غاية الضلالة وخاصة ما اتصل من هذه المعرفة بتاريخ شعوب الفريقين وحكوماتهم ونظمهم».

وأولى جسور تسرب التراث العريق إلى أوروبا يكمن في الاحتكاك عن طريق الحروب الصليبية، إذ نجح الصليبيون في تكوين أربع ممالك مسيحية في بلاد الشام تأثرت كثيراً بروح الحضارة العربية المجاورة. (إلا أنه في ميدان التاريخ : على الرغم من كتابات الأوروبيين عدداً من التقارير والمذكرات والمؤلفات التي تؤرخ للحروب الصليبية أو تعرض لبعض أقاليم ديار الإسلام ودورها في هذه الحروب، فإننا نعدم ترجمة الأوروبيين لمؤلف تاريخى إسلامى واحد إلى إحدى اللغات الأوروبية)، على كثرة ما ألف المؤرخون المسلمون آنذاك. وما جرى من تأثير إسلامى في هذا الصدد لايزيد عن اطلاع بعض المؤرخين الأوروبيين على بعض تواليف المؤرخين المسلمين، كما هو الحال بالنسبة لمؤلف «أعمال الفرنجة» -Gresta Francor-

(١) انظر: جمال الدين الشيال: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية المعاصرة. القاهرة ١٩٧٠ ص ٣٦١.

um، وأيضاً وعلى سبيل المثال ما كتبه وإيم الصوري عن مملكة بيت المقدس ومليكيها عموري لوزجنان. وعلى الرغم مما ثبت من اطلاعهما على أعمال مؤرخين مسلمين خاصة فيما كتبه عن بلاد الإسلام، فإننا لا نقف على وجه التحديد على المصنفات العربية التي اطلعوا عليها، هذا فضلاً عما لحق هذه المعلومات من تحريف وتزييف بحيث فقدت أدنى صلة بالروايات العربية التي اعتمدت عليها^(١).

وبالنسبة لصقلية وجنوبى إيطاليا، فقد شهدتا قيام مملكة النورمان على أنقاض النفوذ الفاطمى وبرغم حرص ملوك النورمان على تشجيع الثقافة العربية، وما اتسم به بلاطهم من طابع إسلامى، ورعايتهم لترجمة أمهات الكتب العربية فى شتى صنوف المعرفة، فإنهم لم «ينقلوا مؤلفاً تاريخياً واحداً» حسب ما ذكره بعض الدارسين الثقاة^(٢).

والحال لا يختلف كثيراً بالنسبة لدور إسبانيا الإسلامية التى كانت مؤثلاً للثقافة العربية المتسربة إلى أوروبا إبان وبعد نجاح حركة الاسترداد Reconquista. لقد كانت مدينة طليطلة مركزاً مزدهراً لترجمة التراث الإسلامى إلى اللاتينية والقشتالية. وما يعنينا أنه على صعيد المعرفة التاريخية، فقد ألفت عدة حواлий ومصنفات تتناول تواريخ حركة الاسترداد ونصارى الأندلس إبان الحكم الإسلامى. ولعل من أهمها الحولية البيزنطية والحولية المستعربة والحولية المتنبة والحولية القوطية، وقد ذكر المؤرخ

(١) نفسه: ص ٢٩٥.

(٢) نفسه: ص ٢٨٢.

الأسباني منديس بيدال أن الحولية القوطية خاصة اعتمد مؤلفها على تواريخ المؤرخ الأندلسي أحمد بن محمد الرازي. ومعلوم أن مؤلفات الرازي مفقودة ولم نعتز إلا على نتف منها في الأجزاء المكتشفة من «مقتبس» ابن حيان. وإثبات هذا التأثير لا يتبين إلا بمقارنة هذه النتف بنصوص صاحب الحولية، وهو أمر لا يتيسر لنا بصدد هذه العجالة.

أما دوزي و بروفنسال فقد أكدا استناد صاحب كتاب «التاريخ الأول العام لاسبانيا» Premira cronica General de Espagna على بعض نصوص منقولة من كتاب (الاكتفاء في أخبار الخلفاء) لابن الكردبوس. وقد انفرد بروفنسال يذكر مؤلف كتاب «التاريخ العام أو العالمي» (General Estoria o Estoria Uneversal) ببعض نصوص وردت في كتاب «المسالك والممالك» للبكري. وحتى لو صح ذلك فإن هذه الأمثلة النادرة تعتبر - من آثار تراكم المؤلفات التاريخية الإسلامية الأندلسية وازدهار حركة ترجمة التراث العربي في أسبانيا إلى اللاتينية والقشتالية - على ضالة تأثير علم التاريخ الإسلامي في نظيره ومعاصره الأوروبي.

ولا نجد لذلك من تفسير إلا في العامل الديني إذ لعبت المصادر اللاهوتية دوراً هاماً في هذا الصدد، خاصة في مرحلة اشتد فيها الصراع بين أحمد والمسيح في عالم البحر المتوسط شرقاً وغرباً، ففي الشرق كان هذا العصر هو الذي شهد تأسيس الخلافة «ديوان الزنادقة» وأحرقت فيه الفرق والأحزاب السياسية كتب بعضها البعض، إنه العصر الذي فقد فيه الكندي مكتبته، هذا العصر الذي شهد الحروب الصليبية عصر بطرس

الناسك وفرسان الداوية والاستبتارية وفرسان القديس يوحنا، عصر الأديرة الكولونية المتعصبة ومحاكم التفتيش. ومما يرجح هذا الزعم أن البورجوازية الأوروبية كانت في مرحلة جنينية لم يكن الصراع فيها مع الإقطاع قد حسم حسمًا نهائيًا. الدليل على ذلك أنه بعد انتهاء مرحلة الصراع مع الإقطاع بانتصارها اختفت تلك المحاذير الدينية، وولدت حركة الاستشراق التي أخذت تبحث وتنقب وتحقق وتنشر وترجم وتدرس المصنفات التاريخية الإسلامية، ومن ثم تصدق مقولة روزنتال^(١) أن تأثيرات علم التاريخ الإسلامي كانت شبه معدومة في حوليات العصور الوسطى الأوروبية.. ولم تظهر إلا فيما بعد مرتبطة بالجامعات التي رغبت في معرفة أحوال دار الإسلام... أو عند الفلاسفة المحدثين من أمثال هيوم وأرتون وهردر... وبذلك ساعد المسلمون على تشكيل الفكر التاريخي الحاضر».

(١) علم التاريخ عند المسلمين من ٢٧١.

دور التنظيم السرى الإباضى

فى التواصل بين إباضية المشرق والمغرب

حظى تاريخ الإباضية فى الشرق والمغرب باهتمام المؤرخين - من المستشرقين والعرب - سواء بسواء. وحسبنا أن ننوه بأسماء بعضهم من أمثال ماسكرائى وموتايونسكى وإيوسكى وسميث ومحمد الحريرى ومحمد أرشيد العقيلى وكاتب هذه الدراسة. وهذا الاهتمام راجع إلى وفرة مصادر تاريخ الإباضية، سواء ما سلم منه من عبث أيادى العباسيين فى الشرق والفاطميين فى المغرب أو ما كشف عنه حديثاً لدى طوائف الإباضية فى جبل نفوسة وجزيرة جربة ووادى الميزاب أو فى سلطنة عمان - التى لاتزال على المذهب الإباضى - حيث اهتم المسؤولون بالتنقيب عن تراثهم الوطنى وتحقيقه ونشره خاصة فى السنوات الأخيرة.

وبالرغم من ذلك؛ فإن كنوز التاريخ الإباضى لم تنزل مغلقة أمام الباحثين نظراً لحرص الجماعات الإباضية بالمغرب - على نحو خاص - على عدم إطلاع غير أصحاب مذهبهم على مصنفات تراثهم. لذلك بقيت الكثير من إشكاليات هذا التراث دون حل.

من أهم هذه الإشكاليات - فيما نرى - موضوع هذه الورقة وهو دور التنظيم السياسى السرى الإباضى فى البصرة فى إحكام همزة الوصل بين إباضية الشرق والمغرب.

لا ننكر أن طبيعة هذا الموضوع الذى يتمثل فى العمل السياسى السرى تزيد الإشكالية إلغازًا. لكن ما سبق من دراسات كشف عن بعض خيوطه وما صدر فى السنوات الأخيرة من كتب محققة عن إباضية عمان بالذات يمكن أن تسهم فى حلحلة هذه الإشكالية بالقدر الذى تتيحه المادة التاريخية الجديدة ومنهج تناول الموضوع من منظور شمولى يضع فى الاعتبار وحدة تاريخ الإباضية فى العالم الإسلامى الوسيط.

وبدون مصادرة على المطلوب يمكن التماس حلول للقضايا التالية:

أولاً: هل من جديد يمكن الكشف عن مزيد من المعلومات حول طبيعة التنظيم السرى الإباضى فى البصرة بحيث يؤكد المعلومات والفرضيات السابقة ؟

ثانياً: لقد كشفنا فى دراسة سابقة ^(١) عن علاقة هذا التنظيم بإباضية المغرب؛ فهل بوسعنا - فى ضوء المادة الجديدة - تحديد علاقة هذا التنظيم بإباضية عمان ؟

ثالثاً: ماذا عن علاقة تنظيم الإباضية بالبصرة بثورات الإباضية فى بلاد الجزيرة فى العصر العباسى الأول ؟

رابعاً: ما هو مصير هذا التنظيم بعد تدهور دول الإباضية بالشرق والمغرب فى العصر العباسى ؟

(١) انظر: للمؤلف: الخوارج فى بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجرى، القاهرة ١٩٨٦ ص ١٩٩ - ٢٠٣.

خامساً: ما طبيعة العلاقات بين إباضية عمان وإباضية المغرب بعد
اختفاء التنظيم الإباضى الأم بالبصرة ؟

تلك هى القضايا الأساسية التى سيحاول الباحث التماس حلول لها
فى ضوء المادة التاريخية المصدرية المتاحة.

ولا أقل بدء من التعريف بظروف وطبيعة نشأة الدعوة السرية
الإباضية بالبصرة فى العصر الأموى كمدخل لتتبع أطوارها وجهودها فى
إحكام الصلة بين الحركة الإباضية فى المشرق والمغرب فى ظل العباسيين.

ينتسب الإباضية إلى عبد الله بن إباض التميمى الذى انفصل عن
حركة الخوارج بعد انفصالهم عن حركة عبد الله بن الزبير بعد أن اختلف
مع سائر فرق الخوارج الأخرى حول مسألة «القعدة»^(١). وإن كانت بعض
كتب الإباضية ترى أن الإباضية ينتسبون إلى جابر بن زيد^(٢). ونحن نوافق
على اجتهاد باحث معاصر^(٣) يجمع بين الرايين معاً حين يرى أن جابر بن
زيد كان هو الزعيم الروحى للإباضية بينما كان ابن إباض هو الزعيم
السياسى.

ومعلوم أن الإباضية اتسم موقفهم إزاء العقيدة بالاعتدال فلم
يكفروهم كالأزارقة والنجدات. ويتجلى هذا الاعتدال فى سائر أفكارهم
ومعتقداتهم حسبما ذهبنا فى دراسة سابقة تغنيانا عن اللجأ^(٤). وما يعيننا

(١) ابن قتيبة: المعارف، القاهرة ١٩٦٠، ص ٦٢٢.

(٢) انظر: أبو زكريا: السيرة وأخبار الأئمة، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ٩٠٢٠، ج،
ص ٨٠، ١١.

(٣) انظر: محمد أرشيد العقيلي: الخليج العربى فى العصور الإسلامية عمان ١٩٨٣،
ص ١٢٠.

(٤) انظر: محمود إسماعيل: المرجع السابق ص ٥٠، ٥١.

أن هذا الاعتدال المذهبي كان يعكس اعتدالاً سياسياً. فلم يشاركوا في الثورات والانتفاضات العنيفة الهوجاء التي قامت بها الفرق الخارجية الأخرى والتي أدت إلى استئصال شأفتها من قبل الأمويين. إنما أثروا التريث بحيث لم يقوموا إلا بثورة واحدة في أواخر العصر الأموي انتهت بهزيمتهم ومصرع عبد الله بن إياض على يد جيوش مروان بن محمد^(١).

وإبان حياة عبد الله بن إياض كان جابر بن زيد يضطلع بأمر الدعوة السرية في البصرة. ويبدو أن الحجاج الثقفي كشف أمره فنفاه إلى عمان^(٢). وفي عمان انتهاز الفرصة فنشر المذهب الإباضي بين أهلها. ثم عاود أدراجه إلى البصرة يتابع تنظيم الدعوة السرية حتى موته^(٣).

وقد لقيت الدعوة بالبصرة دفعة كبرى على يد أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة الذي بذل جهداً كبيراً في إعداد الدعاة وإنفاذهم إلى أطراف العالم الإسلامي بخراسان وشبه الجزيرة العربية وبلاد المغرب^(٤). وقد فشلت الدعوة الإباضية بخراسان نظراً لليل أهلها إلى التشيع، بينما نجحت في شبه الجزيرة العربية؛ فأسفرت عن تأسيس دولة إباضية كبرى ضمت عمان وحضرموت واليمن والحجاز^(٥). لكن الأمويين نجحوا في طرد الإباضية من

(١) الزاوي: اعتقادات فرق المسلمين والمغربين، القاهرة ١٩٢٨، ص ٥١.

(٢) العقيلي: المرجع السابق ص ١٢٢.

(٣) نفسه ص ١٢٢.

(٤) عن مزيد من المعلومات راجع كتابنا: الخوارج ص ٥٢ وما بعدها.

(٥) الشماخي، كتاب السير ج ١، عمان ١٩٨٧، ص ٨٠.

الحجاز واليمن وفشلوا في القضاء على إباضية عمان وحضرموت^(١). كما أحرزت الدعوة نجاحاً عظيماً في بلاد المغرب، حيث جرى نشر المذهب الإباضى في إفريقية والمغربين الأدنى والأوسط^(٢). وأخيراً نجحت الدعوة في احتواء بعض أفراد البيت الأموى نفسه نتيجة سياسة المهادنة التى اتبعتها عمر بن عبد العزيز؛ الأمر الذى يفسر اختياره أحد الإباضية قاضياً للبصرة^(٣).

ويعد وفاة أبى عبيدة آلت رئاسة الدعوة إلى الربيع بن حبيب الأزدي العمانى. وهذا يفسر اهتمامه بالدعوة في عمان، وقد نجح دعاته - من أمثال بشر بن المنذر وموسى بن جابر ومحمد بن المعلل - في التوفيق بين إباضية عمان وحضرموت واتفاق الجميع على إعلان الجلندى بن مسعود إماماً للظهور^(٤).

ويبدو أن هذا النجاح بالإضافة إلى تعرض إباضية البصرة للاضطهاد كان من أسباب هجرة التنظيم الإباضى الأم إلى عمان - مؤقتاً - خصوصاً بعد أن عول العباسيون على القضاء على إمامة الجلندى بعمان سنة ١٣٤هـ. وهذا يفسر نجاح الربيع بن حبيب في إحياء الإمامة بعمان - بعد القضاء على إمامة الجلندى - بزعامة محمد بن أبى عفان - كإمام دفاع

(١) راجع التفصيلات في كتابنا: الخوارج ص ٥٢.

(٢) راجع التفصيلات في كتابنا: الخوارج ص ٥٣ وما بعدها.

(٣) العقيلي: المرجع السابق ص ١٢٣.

(٤) الساملى: تحفة الأعيان ج ١، ص ٨٨.

- خاصة وأنه كان من إباضية البصرة^(١). واستمرت إمامة الدفاع بعمان حتى قضى عليها العباسيون بعد أن حكمها الإباضية حول ١٦٣ عاماً^(٢).

وهذا يعنى - استنتاجاً - أن التنظيم الأم عاد إلى البصرة مرة أخرى فى وقت لا نعلمه على وجه التحديد. دليلنا على ذلك أن إباضية البصرة لم يذخروا وسعاً فى مؤازرة إباضية عمان إبان صراعهم مع العباسيين بإرسال الأموال والسلاح^(٣). مصداق ذلك أن التنظيم الأم فى البصرة ما فتئ كذلك يقدم نفس المساعدات لإباضية المغرب الذين نجحوا فى تأسيس إمامة الظهور بقيام الدولة الرستمية عام ١٦٢هـ.

وحين تسرب الشقاق إلى تلك الدولة واصل تنظيم البصرة مساعدتهم الروحية والأدبية حيث تدخلوا لتسوية الخلافات بين المتصارعين على الإمامة بإسداء النصيح والإفتاء فيما شجر من قضايا فقهية سياسية فضلاً عن إنفاذ البعوث وإرسال كتب المذهب إلى جانب التبادل التجارى والثقافى^(٤).

والمراجع الإباضية تمدنا بمعلومات ضافية فى هذا الصدد، لكنها تتوقف عن متابعة هذه الوشائج بين تنظيم الدعوة فى البصرة وبين أئمة بنى رستم إبان إمامة أفلح بن عبد الوهاب (٢٠٨ - ٢٥٨هـ).

وهنا يثار سؤال هام: لماذا توقفت هذه الاتصالات ؟ أى معنى ذلك القضاء على التنظيم الإباضى الأم فى البصرة ؟ ومتى حدث ذلك ؟

(١) سالم بن حمود السيابى: عمان عبر التاريخ، ج ٢، ص ١٠، عمان ١٩٨٦.

(٢) العقيلي: المرجع السابق ص ١٣٨.

(٣) راجع التفصيلات فى كتابنا: الخوارج ص ٥٤.

(٤) راجع التفصيلات فى كتابنا: الخوارج ص ٢٠٠، ٢٠١.

الشواهد يشير إلى وجود هذا التنظيم حتى عام ٢٣٧هـ من خلال اتصالاته بإباضية عمان. فنعلم أنه تدخل في عام ١٧٠هـ في عزل أحد أئمة عمان حين خرج عن الشريعة الإباضية^(١). كما تدخل شيوخ البصرة - كآبي مودود صاحب ومبارك بن جعفر - في أمور عمان حين تقدموا بالنصح للإمام العماني غسان بن عبد الله اليعمدي سنة ١٩٢هـ^(٢).

وبالمثل تدخل شيوخ إباضية البصرة لفض الشقاق والخلاف بين إباضية حضرموت في تاريخ لاحق^(٣). وأخيراً نعلم أن شيوخ البصرة بزعامة محمد بن محبوب بن الرحيل كان لهم دور بارز في مناصرة الإمامة بعمان سنة ٢٣٧هـ^(٤). وفي ذلك يقول مؤرخ إباضى مجهول^(٥): «ثم ولّى المسلمون الصلت بن مالك الخروجى وكان يومئذ بقايا الإباضية من أشياخ المسلمين وإمامهم ورئيسهم في العلم والدين محمد بن محبوب فبايعوا الصلت بن مالك على ما بويح عليه أئمة العدل قبله». وهو أمر أكد مصدر إباضى آخر^(٦).

إن هذه النصوص تنهض شاهداً على بقاء التنظيم الإباضى الأم في

(١) السيابي: المرجع السابق ص ١٢.

(٢) نفسه ص ٦٧.

(٣) الشماخي: السير ص ٨٥.

(٤) السياب: ١٠٢.

(٥) تاريخ أهل عمان، تحقيق د. سعيد عاشور، عمان ١٩٨٦، ص ٦٧.

(٦) انظر: كتاب تاريخ عمان المقتبس من كتاب كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، تأليف سرحان بن سعيد الأزكوي، عمان ١٩٨٦ ص ٨٤.

البصرة حتى قرب منتصف القرن الثالث الهجرى. ونحن نرجح أن يكون دائب الانتقال بين مقره فى البصرة وبين عمان. دليلنا على ذلك انتقاله من البصرة إلى عمان إبان سياسة الربيع بن حبيب كما ذكرنا سلفاً. وثمة دليل آخر هو أنه كان موجوداً كذلك فى عمان إبان رئاسة محمد بن محبوب بن الرحيل إبان إمامة الصلت بن مالك^(١).

ونجزم كذلك بأنه انتقل إلى البصرة مرة أخرى. دليلنا على ذلك ما قيل حين دب الشقاق بين أهل عمان إبان إمامة راشد بن النضر اليمىدى «طار خبره إلى البصرة»^(٢). حيث لعب شيوخ التنظيم فى البصرة دوراً هاماً فى عزل راشد عن الإمامة^(٣).

وإذا كان الأمر كذلك؛ فلماذا نعدم أخباراً عن اتصاله بإباضية المغرب فى ذلك الحين؟ الإجابة - فيما نرجح - لأنه وجّه جلّ اهتمامه آنذاك لأمر إباضية الشرق التى تعرضت للخطر العباسى. هذا فضلاً عن تقاعسه عن التدخل فى أمور المغرب بعد أن تحولت الإمامة الرستمىة الإباضية إلى ملك وراثى. دليلنا على ذلك ما ذكره مؤرخ إباضى^(٤) ثقة من أن أفلح بن عبد الوهاب كان آخر إمام رستمى اعترفت به جماعة الإباضية فى الشرق. وربما عزف شيوخ إباضية البصرة كذلك عن التدخل فى أمور إباضية عمان -

(١) السيابى: ص ١٠٢.

(٢) نفسه ص ١٢٧.

(٣) نفسه ص ١٤٠.

(٤) انظر: الورجلانى: الدليل لأهل العقول، ج٢، القاهرة ١٣٠٦هـ، ص ٧٦.

حول ذلك التاريخ - نظراً للأسباب نفسها وفي ذلك يقول مؤرخ إباضى^(١) مشرقى: «لم تزل الفتن تتراكم بين أهل عمان وتزيد بينهم الإحن. وصار أمر الإمامة بينهم لعباً ولهواً وبغياً وهوى... ولم يقتفوا بكتاب الله ولا السلف الصالح من آبائهم وأجدادهم حتى أنهم عقدوا فى عام واحد ست عشرة بيعة». وليس أدل على تردى هذه الأحوال من هجرة بعض إباضية عمان للعيش رفقة شيوخ الإباضية بالبصرة^(٢).

وقد يرى البعض أن تردى أحوال إباضية عمان وإباضية المغرب قد حفز التنظيم الإباضى الأم للاهتمام بأمور إباضية العراق الذين قاموا بالثورة على العباسيين خصوصاً فى بلاد الجزيرة وأذربيجان، لكن مصير هذه الثورات قد آل إلى الفشل كذلك. ومع ذلك ظل التنظيم الأم بالبصرة يمارس وجوداً شاحباً لا صلة له بالنشاط السياسى بعد أفول الحركة الإباضية فى الشرق والمغرب سواء بسواء.

ويمكن الوقوف على تلك الحقيقة استناداً إلى المعلومات الآتية:

أولاً: لجوء إباضية البصرة إلى الإمعان فى التقية والتخفى حتى أنهم كانوا يعتقدون اجتماعاتهم فى دور النسوة ويتسربلون بملابس النساء^(٣). ويعقدون اجتماعاتهم فى سرايب تحت الأرض^(٤).

(١) تاريخ أهل عمان ص ٧٠.

(٢) نفسه ص ٧٢، الأذكوى: المرجع السابق ص ٥٢.

(٣) الشماخى: ص ١٠٠.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

ثانياً: الانصراف إلى الأمور الدينية والمذهبية بدلاً من الاشتغال بالسياسة. وحتى في هذه الأمور لم يخل الأمر من الاختلاف بين فقهاء الإباضية الذي أفضى إلى تشرذمهم^(١).

ثالثاً: الاضطلاع بدور خيرى كجمع الأموال من الأغنياء الإباضية وتوزيعها على فقرائهم^(٢). حتى أصبح عمل الخير والبر من أهم شواغل جماعة الإباضية بالبصرة^(٣).

رابعاً: الانصراف إلى مساعدة أهل المذهب في أداء فريضة الحج^(٤).

خامساً: الانكباب على تراث السلف الصالح لدراسته ومراجعته وإعادة تبويبه وتصنيفه^(٥).

سادساً: إحكام الاتصال سرّاً بإباضية الموصل ومحاولة^(٦) فض الخلافات الفقهية بين إباضية مصر^(٧). وتوثيق أواصر الاتصال العلمى مع إباضية نفوسة^(٨)؛ نون إباضية تاهرت الذين «ابتلوا بعد ذلك» على حد قول الشماخى^(٩).

(١) نفسه ص ١٠٢.

(٢) نفسه ص ١٠٤.

(٣) نفسه ص ١٠٥.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) نفسه ص ١٠٩.

(٦) نفسه ص ١١٠.

(٧) نفسه ص ١٢٤.

(٨) نفسه ص ١٥٥.

(٩) السير ص ١٦٢.

أما القضية الأخيرة التى سنحاول حلها فهى؛ هل انعدم الاتصال بين
إباضية عمان وإباضية المغرب بعد عزوف التنظيم الأم بالبصرة عن الاتصال
بهم ؟

الواقع أن المصادر تقدم إجابة عن هذا السؤال. فحواها أن جهوداً
سياسية لم تبذل لإحياء مجد الإباضية السياسى فى المغرب والمشرق. لكن
الشواهد تشير إلى اتصالات تجارية وثقافية بين الطرفين، وأن لقاءات بينهما
كانت تتم خصوصاً فى الديار المقدسة إبان مواسم الحج.

فمعلوم أن الإباضية عرفوا بالاهتمام بالنشاط التجارى الذى لم
يتوقف بين المشرق والمغرب رغم الكبتات السياسية. وكان إباضية المغرب
يلعبون دوراً هاماً فى تجارة السودان حيث الذهب والرقيق، وكانت قوافلهم
تتجه إلى المشرق عبر الطريقين الشمالى الساحلى والصحراوى الداخلى.
كما اشتهر إباضية عمان بتجارتهن مع بلاد الهند وشرقى إفريقيا. وحسبنا
أن أسطولهم بلغ نحو ثلاثمائة سفينة إبان عهد الإمام المهنا بن جيفر^(١).

بداهة أن يتم الاتصال التجارى بين الطرفين عبر الأراضى المقدسة
ومصر. وهو أمر أفاض الشماخى^(٢) فى ذكر تفصيلاته. بل لا نعدم نصوحاً
تشير إلى رحلة تجار عمان إلى جبل نفوسة^(٣). كما ارتبط بالتبادل التجارى
اتصال ثقافى؛ إذ نعلم أن الشماخى صاحب كتاب السير وغيره من

(١) السيابى: ص ٩٨.

(٢) انظر: السير ص ١٤٢.

(٣) نفسه ص ١٥٥.

التصانيف المهمة عن الإباضية قد استضاف فقيهاً عمانياً ذا باع وشهرة بأمور الطب^(١). كما كان شيوخ جبل نفوسة حريصين على كتب فقهاء المذاهب عن المشاركة بحيث لم يألوا جهداً في نسخها ودراساتها^(٢). وهذا يفسر لماذا احتفظ النفوسيون بنسخ عن كتب إباضية مشرقية اندثرت في الشرق.

وكانت مواسم الحجيج فرصة للقاء العلماء والفقهاء من عمان وجبل نفوسة خصوصاً وأن النفوسيين أثر عنهم أنهم «أكثر الناس حجاً... فكانوا يحجون بالنساء والذرية»^(٣).

صفوة القول إن التنظيم الإباضي السري في البصرة لعب دوراً بارزاً في لمّ شمل الحركة الإباضية في المشرق والمغرب على السواء انطلاقاً من طموح الإباضية إلى تكوين دولة كبرى تضم العالم الإسلامي بأسره.

(١) نفسه ص ٥ من المقدمة.

(٢) نفسه ص ١٢٨.

(٣) نفسه ص ١٩٥.

محتويات الكتاب

مقدمة	٥
١ - دور الطبقة الوسطى فى التاريخ الإسلامى	١١
٢ - التاريخ فى المشروعات التراثية المعاصرة	١٧
٣ - رحلة ابن بطوطة - مصدر مهم لدراسة الطرق الصوفية فى الشرق الإسلامى	٦٧
٤ - أثر الإيديولوجيا فى صياغة بعض مصطلحات الفرق الإسلامية	٩٣
٥ - المحاذير الدينية وترجمة المؤلفات التاريخية	١١٥
٦ - دور التنظيم السرى الإباضى فى التواصل بين إباضية الشرق والمغرب	١٣١

١٣ / ١١٣١٩

I . S . B . N : 977 - 5140 - 62 - 5

عربية للطباعة والنشر
١٠،٧ شارع السلام - أرض اللواء المهندس
تليفون : ٣٠٣١٠٤٣ - ٣٠٣٦٠٩٨